دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم

د. فوزي خليل

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
القاهرة
١٤١٧هـ / ١٩٩٦م

(سلسلة الرسائل الجامعية ؛ ٢٨)

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
٢٦ب شارع الجزيرة الوسطى، الزمالك، القاهرة

بيانات الفهرسة أثناء النشر ـ مكتبة المعهد بالقاهرة:

خليل، فوزي.

دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم /فوزي خليل

القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦.

٤٥٠ص. سم . (سلسلة الرسائل الجامعية؛ ٢٨)

يشتمل على ارجاعات يليوجرافية.

تدمك: ٢ـ ٧٧ـ ٥٢٢٤ـ ٩٧٧

١ـ سياسة إسلامية ٢ـ أهل الحل والعقد

أـ العنوان ب ـ السلسلة

رقم التصنيف: ٣٢١,٥

رقم الايداع: ١٩٩٦/١٠١١٢

المحتويات

المقدمة

أولا – تحديد الموضوع:

لا ريب أن دور القيادة له تأثير عميق على المجتمع، سواء أكان هذا التأثير سلبا أم إيجابا، وعلى ضوء هذا يمكن النظر في الواقع السياسي للدول الإسلامية، والأثر الذي أحدثته وتحدثه فيه القيادات أو الصفوات السياسية. فقد مر ما يقرب من نصف قرن من الزمان على تخلص دول العالم الإسلامي من ربقة الاستعمار الأوروبي، وتحقيق الاستقلال السياسي، ومحاولات التنمية الشاملة، ولكن واقع الحال في الدول الإسلامية يشهد بأنه لم يتحقق حتى الآن ما كانت تطمح إليه شعوب العالم الإسلامي من تطلعات سياسية واقتصادية واجتماعية في ظل الحرية والاستقلال والديمقراطية منذ فجر استقلالها.

فما زالت هذه الدول تشهد سلسلة متصلة الحلقات من الإحباطات والأزمات المتزامنة والمتتابعة في جميع النواحي، فعلى الصعيد الاقتصادي لم تحقق الإنماء الاقتصادي الذي وضع هدفا للخطط والبرامج الاقتصادية في مجالات الزراعة والصناعة والتجارة. وظلت هذه الدول تواجه مشاكل التخلف الاقتصادي والعجز في الإنتاج عن مواجهة الحاجات الأساسية، ومن ثم تعيش أغلب هذه البلدان أزمة اقتصادية طاحنة.

وعلى الصعيد السياسي لم تتحقق الحرية السياسية و لم يتسع نطاق المشاركة الجماهيرية في صنع القرار السياسي، واحترام حقوق الإنسان، بل ساد حكم الفرد أو القلة التي مارست القمع والإرهاب السياسي والفكري على نطاق واسع، وترسخت مظاهر التخلف السياسي مثل تشخيص السلطة، وغياب المؤسسية، وشيوع الفساد الإداري والسياسي، وخداع الجماهير بالشعارات الجوفاء والوعود الكاذبة كسبا للشرعية القائمة على الرضاء الكاذب، الأمر الذي كان له عميق الأثر في انعدام الاستقرار السياسي، وكثرة الانقلابات العسكرية والثورات المسلحة على الأنظمة الحاكمة.

ولم تستطع هذه الدول الإسلامية أن تحقق درجة ما من درجات الوحدة والترابط أو التكامل، رغم وجود المقومات المختلفة لهذا الترابط، بل سادت النزاعات والتوترات والحروب الإقليمية، وانتشرت مناطق التوترات أو السخونة في طول العالم الإسلامي وعرضه، وآخرها هذه الأزمة الطاحنة التي أبادت الحرث والنسل " أزمة الخليج" بين الأشقاء في العروبة والإسلام.

هذا الواقع الأليم الذي يئن منه العالم الإسلامي[1]، يعود بالدرجة الأولى إلى الصفوة السياسية التي تمسك بمقاليد الأمور وتتصدر مواقع القيادة والتوجيه في النظم السياسية لهذه الدول، إذ إن طبيعة هذه الصفوات وتكوينها الثقافي، وخلفيتها الأيديولوجية وتصوراتها لأهداف الحركة السياسية وحدودها، وأدواتها ومؤسساتها لإنجاز هذه الأهداف، هذه المتغيرات أسهمت في خلق مظاهر الضعف التي تسود عالمنا الإسلامي وهو ما يعبر عنه بـ"أزمة النخبة أو الصفوة"[2]. وهذه الأزمة تنطوي على الأبعاد الآتية:

١- أغلب هذه الصفوات صفوات عسكرية لا تملك مشروعا حضاريا أصيلا ومستمدا من الينابيع الفكرية للأمة، ولم تستطع أن تطور نموذجا لنظام الحكم مستمدا من أصولنا الإسلامية والحضارية، ذلك لأنها ليست على صلة وثيقة بثقافة الأمة، بل ارتبطت بالحضارة الغربية في أمريكا أو أوربا أو الاتحاد السوفيتي" سابقا " التي تتمركز حول النظرة الرأسمالية الليبرالية من جانب، والأيديولوجية الماركسية من جانب آخر، والأخذ عن هذه المصادر الفكرية والأيديولوجية واعتبارها المثل والقدوة، الأمر الذي يعكس أزمة الفكر والمناهج التي تتسم بها هذه الصفوات.

٢- هذه الصفوات تعاني من ضعف أو غياب القيم الإسلامية التي تؤكد على الصدق في القول والإخلاص في العمل، وارتباط القول بالفعل، والحكم بالعدل والولاء للحق وهذا ناتج عن افتقاد القدوة والمثل السياسي أمام هذه الصفوات، بدليل أن فترات التألق السياسي في التاريخ الإسلامي ارتبطت بالثراء القيمي لدى الصفوة وتفاعلها مع الواقع السياسي والاجتماعي.

٣- ضعف المصداقية لدى هذه الصفوات - وهذا ناتج عن اهتزاز القيم كما سبق، بحيث تأتي الأقوال والتصريحات والشعارات مخالفة ومتناقضة مع الأفعال والممارسات، الأمر الذي يؤدي إلى خلق أزمة ثقة بين الصفوة والجماهير.

هذه الأزمة بأبعادها ونتائجها تثير سؤالا مضمونه: هل يمكن تقديم تصور فكري لنخبة أكثر صلاحية وفاعلية لمواجهة هذا الواقع السياسي المتردي ؟. وهذا السؤال يكتسب أهمية في ظل تزايد رقعة المطالبة بالإحياء الإسلامي، وهو ما يعبر عنه بـ"الصحوة الإسلامية"[3] التي تهدف إلى تحكيم الإسلام في الواقع المعاش بكافة جوانبه

---

(١) في رصد نقائض الواقع الإسلامي المعاصر، راجع:
د. حامد ربيع، مستقبل الإسلام السياسي، بغداد، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٨٣، ص ٤١-٥١.

(٢) في معالم أزمة الصفوة العربية المعاصرة ومسؤليتها عن الفشل الذي تعانيه المجتمعات العربية واقتراح ستخلص من هذه الازمة راجع:
محمود محمد الناكوع، أزمة النخبة في الوطن العربي، د. م.د.ت. ، ١٩٨٨ ، ص ٧ ومواضع متفرقة.

(٣) حول مضمون هذه الصحوة وأبعادها، راجع: =

والاحتكام إليه، وذلك على مستوى الفكر والمعرفة، والحركة والواقع. ومن أبعاد هذا الإحياء الإسلامي: البعد السياسي، بمعنى الرؤية الإسلامية للحياة السياسية وتفاعلاتها ومقاصد هذه التفاعلات وضوابطها، حيث يقدم الإسلام تصورا مستقلا للحركة السياسية ومقاصدها وضوابطها والعناصر الفاعلة لهذه الحركة.

هذا التصور يحتاج إلى اجتهاد فكري لا يكتفي بالتعامل مع الأصول الإسلامية والمصادر الفقهية، بل يأخذ في اعتباره فقه الواقع وما يشتمل عليه من وقائع ومتغيرات. ويستفيد من التراكمات الفكرية في المنابع الفكرية المعاصرة في حدود الانتقاء الذي يراعى عدم التعارض مع أصل إسلامي (قرآن أو سنة).

وهكذا فإنه في ضوء "أزمة الصفوة الحاكمة في العالم الإسلامي" ومن منطلق الإسهام في حركة الإحياء الإسلامي، كان اختيار الباحث لهذا الموضوع "دور أهلِ الحَلّ والعَقْد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم". والدور حركة أو سلوك متمايز أو متواتر يصدر عن نسق معين لمقصد محدد[1]، وأهل من المؤهل أو المستحق. إذ يقول تعالى: ﴿هُوَأَهْلُ التَّقْوَى وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ﴾[2]. والحل والعقد كما يبين من الدلالات اللغوية تعبير عن الفاعلية[3]، هذا يعني أن البحث يدور حول حركة وسلوك المؤهلين للفاعلية في النموذج الإسلامي لنظام الحكم. ما هى عناصر هذه الحركة وفقا للرؤية الإسلامية؟. ومن المؤهلون لهذه الحركة؟. وما عناصرهم أو فئاتهم؟. وما التصور الإسلامي لمؤهلاتهم أو ما شروط الصلاحية التي تؤهلهم للحركة والفاعلية السياسية في حياة الأمة؟. وما الإطار المؤسسي الذي يشمل أهل الحل والعقد أصحاب الفاعلية السياسية؟ وهل أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم صفوة سياسية كما يتصور أصحاب نظريات الصفوة؟ وهل مؤهلاتهم مصادر قوة سياسية كما هو الحال في الصفوة السياسية؟ وهل حركة أو دور أهل الحل والعقد يطابق في طبيعته وغايته وعناصره دور الصفوة السياسية كما تصوره كتاب الصفوة الذين طوروا النموذج الوظيفي لـ"تالكوت بارسونز" مثل سوزان كيلر "التي تحدثت عن وظائف الصفوة الاستراتيجية؟[4]. وأخيرا، ما هى الخصوصيات الإسلامية في هذه الجوانب؟.

- د. سعد الدين إبراهيم (تحرير وتقديم)، الصحوة الإسلامية، وهموم الوطن العربي، منتدى الفكر العربي، عمان ١٤-١٦ /١٩٨٧/٣ .

(1) Bruck J. Biddle, Role Theory: Expectations, Identities, and Behaviors, (New York: Academic Press, 1973), PP. 3-8.

(٢) سورة المدثر (الآية ٥٦).

(٣) راجع مبحث الدلالات اللغوية لأهل الحل والعقد، صـ٩٧ وما بعدها.

(4) Suzan Keller, Elite, in, International Encyclopedia of Social Sciences, (Macmillan Company, The Free Press, 1968), PP. 26-27.

الإجابة عن هذه التساؤلات تشكل مناط البحث أو الإطار الفكري لهذه الدراسة.

ثانيا: أهمية الدراسة:

يمكن الحديث عن أهمية علمية أو نظرية وأخرى عملية لهذا الموضوع حيث تشير الأولى إلى الحاجة العلمية أو النظرية التي يفي بها موضوع الدراسة، والثانية تشير إلى الحاجة المجتمعية أو الواقعية التي يواجهها ويفي بها الموضوع.

الأهمية العلمية:

وترجع الأهمية العلمية لهذه الدراسة لإسهامها على المستوي النظري في الجوانب الآتية:

١- تقديم أو صياغة نموذج وظيفي متكامل الأبعاد للحياة السياسية من المنظور الإسلامي يناط بأهل الحل والعقد، أو بعبارة أخرى بناء نموذج للفاعلية أو الحركة السياسية كما تراها الرؤية الإسلامية، وتحديد عناصر هذا النموذج ومقاصده وضوابطه، وخصوصياته التي تميّزه عن نموذج الفاعلية في الرؤية الغربية.

٢- بناء إطار لمعايير الصلاحية للتجنيد السياسي وهو ما يعبر عنه في الفقه الإسلامي بمعايير التولية للولايات العامة.

٣- تحديد نسق مفاهيمي مترابط لأهل الحل والعقد يجمع عناصرهم ومؤسساتهم باعتبارهم المؤهلين للفاعلية السياسية في النوذج الإسلامي لنظام الحكم.

الأهمية العملية:

حيث تقدم الدراسة إسهاما في الجانب السياسي لحركة الإحياء الإسلامي أو الصحوة الإسلامية التي أصبحت واقعا له وجوده ويهدف إلى قيادة الواقع والممارسة إلى الوضع الذي تقصد إلى تحقيقه الشريعة الإسلامية بما يحقق مصالح الأمة وعاؤها المقاصد العامة للشريعة من حفظ للدين والنفس والعقل والنسل والمال وبما يجعل هذه المصالح أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد في العاجل والآجل.

ولا يتحقق ذلك إلا من خلال قيادة صالحة وواعية بدورها ومدركة لمسئوليتها التي تتحملها، ورسم الإطار العملي الذي يمكنها من ذلك والذي يتمثل في الذرائع أو الوسائط المؤسسية التي تتعين للنهوض بما يحقق هذا الدور بالفعالية المطلوبة لتحقيق مهمة الاستخلاف للإنسان على هذه الأرض، وبما يمكن من تعبيد الناس لإله الناس.

ثالثا – افتراضات الدراسة:

تقوم الدراسة على مجموعة من الافتراضات والقضايا التي تشكل إطار البحث.

ويمكن صياغة هذه الافتراضات في التساؤلات الآتية:

أولا: إذا كان الإسلام يملك رؤية مستقلة وشاملة للكون والحياة، فما معالم الرؤية الإسلامية للحياة السياسية بتفاعلاتها وغاياتها؟.

ثم ما أبعاد البناء الإسلامي لنظام الحكم الذي من خلاله تتم هذه التفاعلات تحقيقا لمقاصد وغايات هذه التفاعلات في الحياة السياسية؟. وهل يمكن دراسة هذا البناء في حدود المفاهيم والمصطلحات السياسية الإسلامية؟.

ثانيا: إذا كان "أهل الحل والعقد" مفهوما له أبعاده ومضامينه المستمدة من المصادر والأصول الإسلامية، فهل يملك هذا المفهوم بمضامينه القدرة على التعبير عن الفاعلية والحركة السياسية المعاصرة بعناصرها المختلفة؟ وإذا كانت الإجابة بالإيجاب، فما الأطر المؤسسية أو الأبنية التي تتم بواسطتها هذه الفاعلية، ثم ما العناصر والفئات الفاعلة في الحل والعقد في حياة الأمة؟. وما معايير الصلاحية لتولي الحل والعقد في الأمة؟.

ثالثا: ما عناصر الخصوصية والتميز للرؤية الإسلامية في هذه الجوانب عن الرؤية الغربية وفي هذا الصدد هل يعد دور أهل الحل والعقد من حيث مضمونه وغاياته من نوع دور وغايات الجماعات السياسية الوسيطة (الحزب السياسي وجماعات المصالح)، أو هل يعد أهل الحل والعقد صفوة سياسية تملك مصادر قوة سياسية؟. وهل نطاق الحركة السياسية لأهل الحل والعقد وغايات هذه الحركة يتفق أو يختلف مع نطاق الحركة السياسية للصفوة وغاياتها؟ ما طبيعة الحركة ومضمونها على الجانبين؟.

رابعا – الضوابط المنهاجية للدراسة:

المنهاج هو الطريق الموصل للغاية ووضوحها، وتمامها وكمالها، والمنهاجية يمكن أن نعتبرها علم بيان الطريق والوقوف على الخطوات أو الوسائط والوسائل التي يتحقق بها الوصول إلى الغاية، على أفضل وأكمل ما تقتضيه الأصول والأحوال[1].

والدراسة من حيث مجالها تقع في إطار التنظير السياسي الإسلامي، وهذا يثير أمرين يتعلقان بالضوابط المنهاجية:

الأول: يتعلق بالمناهج الإسلامية المستمدة من العلوم المنهاجية الإسلامية مثل علم

---

(١) د/ منى عبد المنعم أبو الفضل، نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات، ضمن بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي "المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية" الجزء الأول، المعرفة والمنهجية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية ١٤٠١هـ، ١٩٨١م، صـ١٨١.

أصول الفقه، وعلوم القرآن، وعلوم السنة وما تحتوية هذه العلوم من قواعد وضوابط منهاجية للتفكير العقلي في الميدان الإسلامي. ولكن توظيف هذه المناهج والاستفادة بها في حقل علم السياسة المعاصر -بحيث تسهم في تشكيل منهاجية سياسية يمكن التعامل بها مع مصادر التنظير السياسي الإسلامي- لم يزل كل هذا في طور جنيني يحتاج إلى مزيد جهد وعناية من المؤهلين للمعرفة على الجانبين: جانب علم السياسة في التقاليد الغربية، وما يملكة من مناهج، وجانب الفقه السياسي الإسلامي وما يتطلبه من منهاجية خاصة تتفق مع مصادره ومنطلقاته.

الثاني: يتعلق بمنهاجية بناء المفاهيم السياسية الإسلامية، ومصادر هذه العملية ومستويات أو طرائق التعامل مع هذه المصادر التي تتمثل أساسا في القرآن الكريم والسنة النبوية. والدراسة تتعرض لعدد كبير من المصطلحات والألفاظ بقصد تأصيل مفهومها وتحديد أبعادها، من هذه المصطلحات والمفاهيم ما يعتبر مفهوما إطاريا أو مفهوما محوريا يرتبط في نسق متكامل بعدد من المفاهيم الفرعية مثل مفهوم أهل الحل والعقد ومفهوم الدور.. الخ.

ولما كانت الألفاظ أو اللغة هى أوعية الفكر وأقنية التواصل الحضاري وبدونها لا يمكن التعبير عن المعاني، واللغة العربية هى الوعاء الذي يحتضن الوحي، فإن عملية بناء المفاهيم وتأصيلها ينبغي أن تعود في مصادرها إلى المصادر الأصلية للغة العربية للوقوف على دلالات الألفاظ، ثم التعرف على استخدام الوحي (قرآنا وسنة) لهذه الألفاظ. وفي هذا يقول الإمام الشاطبي: "إن الله عز وجل أنزل القرآن عربيا لا عجمة فيه، بمعنى أنه جار في ألفاظه ومعانيه وأساليبه على لسان العرب. قال تعالى: ﴿**قُرْءَاناً عَرَبِيًّا غَيْرَ ذي عِوجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ**﴾[1]. وكان المنزل عليه القرآن عربيا أفصح من نطق بالضاد، وكان الذين بعث فيهم عربا فجرى الخطاب فيه على معتادهم في لسانهم.. فإذا ثبت هذا فعلى الناظر في الشريعة والمتكلم فيها أصولا وفروعا أمران: أحدهما: أن لا يتكلم في شئ من ذلك حتى يكون عربيا أو كالعربي في كونه عارفا بلسان العرب، فإن لم يبلغ ذلك فحسبه في فهم معاني القرآن التقليد، ولا يحسن ظنه بفهمه دون أن يسأل فيه أهل العلم به. الأمر الثاني: أنه إذا أشكل عليه في الكتاب أو السنة لفظ أو معنى فلا يقدم على القول فيه دون أن يستظهر بغيره ممن له علم بالعربية[2].

وعلى ضوء قول الشاطبي، فإن منهاجية بناء المفاهيم السياسية الإسلامية في الدراسة تسترشد بمعاجم اللغة العربية لمعرفة الدلالات اللغوية للفظ، ثم التعرف على استخدام

---

(١) سورة الزمر (الآية ٢٨).

(٢) الإمام الشاطبي، الإعتصام، جـ٢، تحقيق محمد رشيد رضا، القاهرة، دار التحرير للطبع والنشر، ١٩٧٠، صـ١٦٨، ١٧٠، ١٨٠.

اللفظ في القرآن وفي الحديث الشريف.

وفيما يتعلق بمنهاجية التعامل مع الوحي، وما يدور حوله من فقه لمضمون هذا الوحي، وما يستنبط منه من أفكار وتوجيهات، فإن الباحث يعتقد ضرورة وضع خط فاصل -من حيث مستوى التعامل- بين ما هو وحي إلهي وبين ما هو جهد فكري بشري لتفسير وفهم الوحي في إطار القواعد والأصول الضابطة لهذا الفهم. والوحي من حيث هو علم الله الكامل يمثل الحقيقة الأزلية التي لا تقبل التعديل أو التغيير أو الانتقاء، هذه العملية تعد في منطق الوحي كفرا. قال تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾[1]. أما الجهد الفكري البشري في تفسير الوحي وفهمه إنما يكون في إطار المرحلة التاريخية التي يقع فيها وما يرتبط بذلك من متغيرات الزمان بل والمكان الذي وقع فيه، ومن هنا فإن هذا الجهد الفكري البشري في تفاعله مع الوحي يقبل -بخلاف الوحي- التغيير والتعديل والتطوير والانتقاء وفقا لمتطلبات وحاجات العصر، وذلك في حدود الضوابط الأصولية لذلك، وبما لا يفتئت على مقصود الوحي.

وجدير بالذكر أن الباحث في تناوله لفهم آيات القرآن الكريم ودلالات استخدامها للمصطلحات التي تعرضت لها الدراسة، قد استعان بفهم عدد من التفاسير التي اختيرت على أساس المعيار الزمني فكان منها القديم ومنها المعاصر، وعلى أساس المعيار المذهبي فكان منها ما هو سني وما هو شيعي حتى تكون الرؤية أو الفهم أقرب إلى التمام.

وبالإضافة إلى الضوابط المنهاجية لبناء المفاهيم السياسية الإسلامية والتعامل مع المصادر المعرفية للدراسة، فقد اعتمدت الدراسة على التكامل المنهجي بين العناصر الآتية:

١- مقولتا البناء والوظيفة التي تستمد من مقولات المنهج البنائي الوظيفي، حيث إن كل بناء هو نسق متكامل له صفة الديمومة، ويتألف من عدد من الأجزاء أو الأنساق الفرعية التي ترتبط بالنسق الكلي وتتكامل أو تتساند معه، وهذا التساند أو التكامل بين الأجزاء يقوم على أساس فكرة الاعتماد المتبادل فيما بين الأجزاء الفرعية وبينها وبين النسق الكلي.

ولكل نسق أو بناء وظائف لا بد من الوفاء بها، والبناء يرتبط بالوظيفة، والتغير في الأخيرة يترتب عليه تغير في الأول، ومن ثم يدور التحليل بشكل أساسي حول البناء والوظيفة[2]. وبناء عليه فإن أهل الحل والعقد نسق كلي يتكون من مجموعة من الأنساق

---

(١) سورة البقرة (الآية ٨٥).

(٢) راجع: نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع، ترجمة محمد عارف وآخرين، القاهرة، دار المعارف ١٩٧٢- صـ٣٢٨.

الفرعية التي ترتبط فيما بينها وتتكامل وتتساند مع البناء أو النسق الكلي (نسق أهل الحل والعقد) وهذه الأنساق جميعها كل منها يرتبط بوظيفة معينة أو أدوار متمايزة، ومن تكامل وتفاعل هذه الأدوار يتم الترابط بين النسق الكلي وعناصره.

٢- المنهاجية المقارنة: والمقصود بالمقارنة هنا إبراز وتفسير أوجه الشبه والاختلاف بين المتغيرات موضع الدراسة، فالمنهاجية المقارنة تفترض وجود تشابه جزئي بين الظواهر التي يراد دراستها، وبالتالي فإن التحليل السياسي المقارن يعنى بإظهار وتعليل الفروق والأشباه بين المؤسسات السياسية وأنماط السلوك السياسي[1].

والمقارنة في مجال الدراسة تركز على الفروق بين الأفكار والظواهر السياسية موضع الدراسة دون إغفال الأشباه والنظائر، ذلك أن التركيز على الأشباه والنظائر منهج خادع علميا، حيث يؤدي إلي إطلاق الحكم بالتشابه بين الظواهر غير المتناظرة، لاسيما وأن المقارنة في الدراسة تدور بين أفكار ومدركات سياسية تنتمي الي أصول فكرية وحضارية مختلفة، من حيث المصادر والغايات، ألا وهي الفكر والحضارة الإسلامية والفكر والحضارة الغربية. ولعل إغفال الفروق والنظر إلي الأشباه والنظائر في المقارنة يكمن وراء وصف الإسلام خطأ بالاشتراكية تارة وبالرأسمالية تارة أخرى، بينما يملك الإسلام مشروعه الحضاري الخاص والمستقل والنابع من منطلقاته ومصادره الخاصة، ومن ثم فإن التركيز على الفروق في المقارنة بين الأفكار السياسية على الجانبين -الجانب الإسلامي والجانب الغربي- يتيح رؤية كل فكرة على حقيقتها دون تلبيس أو خداع.

خامسا – تقسيم الدراسة:

تنقسم الدراسة الي فصل تمهيدي وبابين:

الفصل التمهيدي ويعني ببيان تصور الدراسة للنموذج الإسلامي لنظام الحكم من خلال المقومات العامة وخصائصها انطلاقا من الرؤية الإسلامية للتصور الغربي للمفاهيم المدرسية لنظم الحكم والكشف عن المفهوم الفقهي لنظام الحكم الإسلامي، وذلك باعتبار أن هذا النموذج هو المجال الذي يمارس أهل الحل والعقد دورهم من خلاله.

أما الباب الأول فيطرح مفهوم الدراسة لجماعة أهل الحل والعقد مبينا طبيعتها بين الجماعات السياسية التي تطرحها النظرية السياسية الغربية من صفوة سياسية أو جماعات المصالح أو الأحزاب السياسية أو التكنوقراط، وذلك بعد مراجعة استخدامات المصطلح ودلالاته في الفقه السياسي الإسلامي القديم والحديث.

أما الباب الثاني فيعني بطرح الأدوار المختلفة لأهل الحل والعقد والرؤية الإسلامية

---

(1) Allan Larson, Comparative Political Analysis, (Chicago: Nelsen Hall, 1970) PP. 2-3.

لطبيعة مفهوم الدور بالنسبة لما يماثله من مصطلحات إسلامية وخصوصيتها بالنسبة لمثيلاتها في الرؤية الغربية، وتم طرح هذه الأدوار من خلال ربطها بمقاصدها على اعتبار أن الدور وسيلة تتغيا تحقيق مقصد معين، ومن ثم تم طرح الأساس النظري لمفهوم الدور والمقصد بالنسبة لأهل الحل والعقد وعرض الأدوار المختلفة التي تتعلق بمقصد التمكين العقدي في داخل الأمة وخارجها. ثم الأدوار المتعلقة بتدبير الأمور العامة للرعية سواء تلك المتعلقة بالتدبير النظمي والبناء المؤسسي، أو تلك المتعلقة بتدبير النشاط الاقتصادي في الأمة، أو ما يتعلق بالاجتهاد التشريعي ومواجهته لما يستجد للأمة من مصالح ووقائع.

وتأدبا بأدب رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله: " من لم يشكر الناس لم يشكر الله"، وطمعا في مزيد فضل الله ونعمه التي وعدنا بها في قوله: ﴿ **لئن شكرتم لأزيدنكم** ﴾، واعترافا بالفضل لأهله، فإني أقدم الشكر والعرفان لأستاذي الجليل الأستاذ الدكتور **علي أحمد عبد القادر** أستاذ العلوم السياسية بجامعة القاهرة على ما حباني به طوال رحلة البحث من حسن الرعاية وخالص النصح وسداد التوجيه، كل ذلك في سماحة العالم ورحابة صدره فيما طرحته عليه من تساؤلات واستفسارات كان يجيبني عليها ويكشف غامضها ويوجه إلي لبابها في روح من حرية البحث والرأي، وهذا دأب الرجل دائما، فقد عهدته على ذلك منذ أن كنت بين يديه تلميذا في مرحلة البكالوريوس، وكان عونه وتشجيعه طاقة متجددة لي على طريق البحث العلمي، فجزاه الله عني خير ما جزى أستاذا عن تلميذه.

وأقدم شكري وعرفاني لأستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور **إبراهيم شلبي**، أستاذ العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية الذي نهلت من علمه في مرحلة البكالوريوس التي عهدته فيها نعم الأستاذ علما وخلقا، حيث كان موضع القدوة في تواضع العالم ودماثة أخلاقه، وحبه لطلابه وحب طلابه له أشكره على قبوله الاشتراك في مناقشة الرسالة والحكم عليها.

أما العالم الفقيه الأصولي الأستاذ الدكتور **حسين حامد حسان**، رئيس الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام أباد بباكستان، فقد عرفته في ميادين جهاده من أجل خدمة الإسلام، فالتقيت في ميدان العلم بمؤلفاته القيمة في الفقه وأصوله التي تمثل إضافة علمية معاصرة للمكتبة الإسلامية، والميدان الثاني تلك المنارة الإسلامية التي أسسها الرجل وصنعها على عينه لتجمع بين الأصالة والمعاصرة " الجامعة الإسلامية العالمية في إسلام أباد "التي صارت مركز إشعاع لنور الإسلام في شبه القارة الهندية، بل امتد نورها إلي الصين واليابان والجمهوريات السوفيتية (سابقا) وإفريقيا، فجزاه الله عن الإسلام خيرا ورغم كل هذه الأعباء الجسام والمهام الثقال فقد قبل بترحاب العالم الاشتراك في مناقشة الرسالة والحكم عليها، فشكر الله له وجزاه عني خير الجزاء.

ولا أنسى في هذا المقام أن أقدم شكري لأصحاب فضل علي، قدموا العون والتشجيع أخص منهم الأخ العزيز والصديق الصدوق الأستاذ الدكتور **محمد كمال إمام** أستاذ الشريعة بكلية الحقوق جامعة الإسكندرية، الذي كان طوال مرحلة البحث مصدر الطاقة المتجدد في عونه وتشجيعه لي وحثه على مضاعفة الجهد العلمي، فضلا عن فتحه أبواب مكتبته أنهل منها ما شئت من الكتب، ولم يبخل بالنصح والتوجيه العلمي مما كان له كبير الأثر في مواصلة البحث العلمي، فجزاه الله عني خير ما جزى أخا عن أخيه.

كما لاأنسى فضل كل من الأستاذين الجليلين أ.د حسن الشافعي وكيل كلية دار العلوم والأستاذ الدكتور مصطفى حلمي على ما قدماه لي من عون وتشجيع. وكذلك شكري للإخوة بقسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، الدكتور سيف الدين عبد الفتاح، والدكتور مصطفى منجود والدكتور نصر عارف والدكتور حامد عبد الماجد وآخرين ممن لايسع المقام لذكرهم قدموا العون والمساعدة في سبيل إنجاز هذا البحث. فجزى الله الجميع عني خير الجزاء.

فصل تمهيدي

النموذج الإسلامي لنظام الحكم

(المقومات والخصائص)

بادئ ذي بدء، فإن المقام يقتضي البحث حول مفهوم النموذج الإسلامي لنظام الحكم باعتباره الإطار العام الذي من خلاله يمارس أهل الحل والعقد دورهم في الحياة السياسية للأمة.

النموذج هو مثال الشئ[1]، وهو بنية أو هيكل يحتوي على مجموعة من المتغيرات بينها مجموعة من العلاقات المحددة المتبادلة، لها تماثل مع المتغيرات والعلاقات القائمة في الحياة الواقعية التي يشير إليها النموذج[2].

فهل يملك الإسلام نموذجاً بهذا المعنى لنظام الحكم؟.

وإن كانت الإجابة بالإثبات فما هي مقوماته وأبعاده العامة وخصائصه المميزة؟.

وحتى يمكن التعرف على هذه الأبعاد والخصائص فإن الأمر يقتضي البحث فيما تطرحه نظرية النظم السياسية الغربية من مفاهيم لنظم الحكم في ضوء الرؤية الإسلامية لهذه المفاهيم، وانطلاقا نحو التعرف على ما يملكه الإسلام في هذا الخصوص، ومن ثم تتحدد نقاط البحث في الفصل التمهيدي على النحو الآتي:

المبحث الأول: المفاهيم الغربية لنظم الحكم في ضوء الرؤية الإسلامية.

المبحث الثاني: النموذج الإسلامي لنظام الحكم: التصور الفقهي.

المبحث الثالث: النموذج الإسلامي لنظام الحكم : تصور الدراسة.

---

(١) انظر المعجم الوسيط، القاهرة مجمع اللغة العربية مادة (نمذج)

(2) Robert, T. Golembwski et al, A Methodological Prime Political Scientists, (Chicago: Rand - Me Nally, 1970), P. 443

المبحث الأول

المفاهيم الغربية لنظم الحكم

في ضوء الرؤية الإسلامية

ليس الهدف من البحث هنا تقديم صورة وصفية مفصلة لنظم الحكم الغربية، أو تقديم تصنيف لهذه النظم وفق معايير تصنيفها المختلفة، وإنما الهدف محاولة التعرف على المفاهيم العامة وما تحمله من خصائص، والتعرف على الرؤية الإسلامية لهذه الخصائص تمهيداً لتقديم تصور الفقه السياسي الإسلامي لنظام الحكم.

إن النظرة لنظم الحكم، والمفاهيم التي تطرح لها، تختلف باختلاف اتجاهات الدارسين لها، والمدرسة التي ينتمي إليها كل دارس. ومن أبرز الاتجاهات أو المدارس في دراسة نظم الحكم الغربية مدرستان: إحداهما المدرسة التقليدية وهي المدرسة الدستورية القانونية، والأخرى المدرسة السلوكية.

أما المدرسة الدستورية القانونية التي تركز على الجوانب الوصفية الشكلية، أو الجوانب المؤسسية للنظام، فهذه المدرسة تفهم نظام الحكم على أنه مرادف للمؤسسات الدستورية الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية) كما ينظمها الدستور، ويحدد اختصاصاتها، والعلاقة بينها[١]. وفقاً لهذه المدرسة يكون النظام السياسي هو نظام الحكم كما تقرره القواعد الدستورية والقوانين المكتوبة والمنظمة للإطار المؤسسي الحكومي، وبالتالي فإن الدستور هو المصدر والمرجع في دراسة نظام الحكم ومؤسساته واختصاصاتها، وطبيعة العلاقة فيما بينها.

وبناء على طبيعة العلاقة بين السلطات الثلاث، فإن هناك أنماطاً ثلاثة لنظم الحكم وهي : الحكومة البرلمانية، حيث تتداخل السلطتان التنفيذية والتشريعية، والحكومة الرئاسية حيث ينفصلان، والحكومة المجلسية أو حكومة الجمعية الوطنية، حيث تتمتع السلطة التشريعية بالأولوية. وهذا التقسيم يفترض استقلال السلطة القضائية في جميع النماذج.[٢]

أما المدرسة السلوكية فإنها تميز بين نظام الحكم والنظام السياسي، وتركز في فهم النظام السياسي - لا على الجوانب الشكلية والأطر المؤسسية فقط -وإنما تمتد عنايتها

---

(١) د. فؤاد العطار، النظم السياسية والقانون الدستوري ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٤، صـ١٤.
راجع أيضا : د. إبراهيم درويش ، النظام السياسي ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٨، صـ١٥.
د. محمد كامل ليلة ، النظم السياسية ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، ١٩٦٨. صـ٨-٩.

(2) D.V Verney, The Analysis of Political System, (London Routledge Kegan Paul Ltd. ,1959), pp. 7-8.

لتركز على التفاعلات السياسية التي تحدث بين أبنية النظام السياسي ومؤسساته، بل وكذلك التفاعلات التي تحدث بين هذه الأبنية والإطار الاجتماعي والاقتصادي الذي توجد فيه، ولا تقتصر في دراسة التفاعلات السياسية على المؤسسات الدستورية الثلاث، بل تشمل أيضا التفاعلات والسلوك السياسي للقوى السياسية غير الحكومية كالأحزاب السياسية، وجماعات المصالح، والرأي العام[١].

وفقا لهذا الاتجاه، يصير نظام الحكم جزءا من النظام السياسي، بمعنى أن النظام السياسي يتكون من نظام الحكم - كما يقرره الدستور - والمكون من المؤسسات الرسمية المعنية بصنع وتنفيذ القرارات، ومباشرة عمليات التقاضي، بمعنى أنه الإطار الذي تتم فيه العمليات التشريعية والتنفيذية والقضائية والإدارية للنظام السياسي، وجانب كبير من النشاط السياسي يمارس خارج المؤسسات الحكومية في الأحزاب، وجماعات الضغط، التي تشكل جزءا من النظام السياسي، ولكنها لا تعد جزءاً من الحكومة. معنى هذا أن النظام السياسي لا يضم فقط الأجهزة الحكومية، بل أيضا أنماط التفاعل السياسي الأخرى التي تحددت خارج هذه الأجهزة وتؤثر عليها[٢].

ومن ثم، فقد أصبح ينظر للنظام السياسي - وفقا للاتجاه السلوكي[٣] - على أنه ليس فقط مجموعة المنظمات والمؤسسات السياسية في المجتمع، ولكنه مجموعة التفاعلات السياسية والأنماط المتداخلة والمتشابكة المتعلقة بالظاهرة السياسية. ومن ثم فإن أبتر(Apter) يتصور النظام السياسي على أنه يتكون من الحكومة، بمعنى السلطات الثلاث، والجماعات السياسية الموجودة في المجتمع، ونظام التدرج الاجتماعي. وهذه عناصر ثلاثة يتكون منها النظام السياسي، والحكومة هي التي تتحمل مسئولية الحفاظ على النظام السياسي، ومن ثم تحتكر في الواقع سلطة الإرغام، وهي تقوم على العناصر البنائية الأتية:

١- بنية سلطوية لصنع القرارات، وهي تتضمن القواعد الموضوعة لصناعة القرار، ومن يصنع هذه القرارت، ونطاق هذه القرارات.

٢- بنية للمحاسبة والموافقة، بمعنى وجود إجراءات يمكن للحكومة من خلالها أن

---

(١) في مفهوم السلوكية كنظرية ومنهج في التحليل السياسي راجع:

D. Easton, The Current Meaning of Behaviouralism, in J,C. Charlesworth, ed., Contemporary Political Analysis, (New York : The Free Press , 1967), pp. 11-13.

(٢) د.كمال المنوفي، أصول النظم السياسية المقارنة، الكويت،شركة الربيعان للنشر والتوزيع،١٩٨٧، صـ٤٢.

(٣) في المنهج السلوكي في دراسة النظام السياسي راجع:

Reboert A. Dahl, The Behavioral Approach in Political Science, in Ali A. Abdl Kader, Contemporary Dimensions of Political Theory, (Cairo : Shulinary , 1975), pp. 61-79.

تحاسب الأجهزة والمؤسسات التي تتكون منها، ثم نظام يسمح للحكومة باستطلاع رأي مختلف عناصر المجتمع السياسي بخصوص موضوع معين وما إذا كانت موافقة أو غير موافقة.

٣- بناء الإرغام والعقاب، بمعنى وجود أساليب للإكراه تكون بمثابة الرادع من مخالفة القانون، والمعاقب لمن يخرج عليه، وهذه تتخذ أشكالا شتى معنوية ومادية.

٤- بناء تجميع واستغلال وتوزيع الموارد، ففي كل مجتمع تكون المطالب والرغبات القائمة أكثر من الموارد المتاحة، الأمر الذي يفرض على الحكومة أن تقوم بعملية تعبئة الموارد وتخصيصها لإشباع هذه المطالب حسب القواعد والأسس التي تضعها.

٥- بناء التجنيد السياسي وتوزيع الأدوار على العناصر الجديدة التي تشارك في المسئولية، وتصبح جزءا من النخبة السياسية الحاكمة، وتقوم بتأدية أدوار محددة[1].

أما بلوندال، فيتخذ الحكومة محورا للتحليل السياسي، وأساساً لتحديد عناصر النظام السياسي. ويرى أن الحكومة تمثل الشق الأكبر، وربما الأكثر أهمية من التفاعلات السياسية التي يشهدها النظام السياسي، ويحدد المشكلة التي تواجهها الحكومة بأنها صنع القرار للجماعة. والنشاط الحكومي بحكم طبيعته نشاط سياسي بمعنى أنه نشاط يرتبط بتخصيص الموارد والقيم النادرة[2].

ومن ثم فقد عرف (ايستون) النظام السياسي بأنه مجموعة من التفاعلات والأدوار التي تتعلق بالتوزيع الإكراهي للقيم [3] (Authoritatative allocation of values) ويضيف "ألموند" إلى تعريف النظام السياسي كما سبق فكرتين، الأولى: فكرة الاعتماد المتبادل بين الأجزاء أو المكونات الداخلية للنظام السياسي من جانب، وبينها وبين بيئة النظام من جانب آخر، والثانية: فكرة حدود النظام حيث يمكن تصور حدود النظام السياسي وحدود التفاعل بينه وبين البيئة.

وتصور فكرة الحدود في النظم الاجتماعية -والنظم السياسية فروع منها- ليست سهلة لأن هذه النظم لا تتكون من أفراد، بل من أدوار متداخلة، فالأفراد الذين ينجزون أدوارا في النظام السياسي هم أنفسهم ينجزون أدوارا في النظم الاجتماعية الأخرى فحينما يشتركون في الاتصال السياسي أو جماعات المصالح أو التصويت.. إلخ، فإنهم

---

(1) D.E. Apter, A Comparative Method for the Study of Politics, American Journal of Sociology, vol. 64, No. 3, 1958, p.225.

(2) J. Blondel, an introduction to comparative Government (New York : Preager, 1969), pp. 6-11.

(3) D. Easton,A Framework for Political Analysis (New Jersey; Prentice-Hall,1965) PP. 50.

ينأون بأنفسهم عن الأدوار السياسية.

وعادة ما تقسم نظرية النظم عملية التفاعل إلى ثلاثة أوجه: مدخلات وتفاعل ومخرجات، أي مجموعة الأجزاء المتفاعلة في أي نظام والتي تتأثر بالعوامل البيئية للنظام يمكن أن تكون على هذا النمط. والمدخلات والمخرجات التي تشمل النظام السياسي مع الأنظمة الاجتماعية الأخرى تحدث بين النظام وبيئته، وعمليات التحويل هي عمليات داخلية في النظام السياسي، وعندما نتحدث عن مصادر المدخلات والمخرجات وكيف تدخل وكيف تصدر عن النظام السياسي وكيف تؤثر على النظم الأخرى هنا يرد الحديث عن حدود النظام السياسي[١].

المدرسة الماركسية وبحكم أنها تعني بالبحث في عوامل التغير والتحلل والنشأة، فإنه في هذا السياق يكون النظام السياسي عامل ردع، وهو أحد الأبنية الفوقية في المجتمع والتي تعكس وتعبر عن القوى المسيطرة في البناء الاجتماعي. وتؤكد الماركسية على النهاية المحتومة للنظام السياسي لأنها تؤكد على هامشية الظاهرة السياسية ذاتها بالنسبة للمجتمع البشري وذلك انطلاقا من ربط الدولة بالصراع والاستغلال الطبقي.

المدرسة الماركسية تؤكد على الارتباط العضوي بين النظام السياسي والنظام الاجتماعي والربط بين النظام السياسي والتعبير عن المصالح الطبقية، ثم التركيز على عنصر القهر في مقابل المدرسة السلوكية التي تركز على العنصر القيمي كما تتصوره على حساب عنصر القوة[٢].

الرؤية الإسلامية للمفاهيم الغربية لنظم الحكم:

فيما يتعلق بالمفهوم الدستوري القانوني لنظام الحكم، باعتباره ينحصر في السلطات الثلاث -التشريعية والتنفيذية والقضائية- فإن الرؤية الإسلامية تشترك مع هذه الرؤية الغربية في وجود هذه المؤسسات بوظائفها، لكن تبقى الخصوصية للرؤية الإسلامية لهذه الوظائف على الوجه التالي:

أ- الرؤية الإسلامية من الناحية البنائية تملك تصورها الخاص الذي يربط بين الوظيفة والبنية على أساس من الشروط العامة والخاصة في أصحاب الولايات العامة، بما يضمن ليس فقط الكفاية في أداء الوظيفة، والقيام بمقتضياتها خير قيام، بل تمتد هذه الشروط لتشمل الجوانب الشخصية الأخلاقية (العدالة) فيمن يتولى دورا عاما، حيث

---

(1) G. Alomond, Bowell, Comparative Politics, Developmental Approach, (Boston: Little, Brown, 1966) P. 19.

(٢) د/ منى أبو الفضل، مدخل منهجي في دراسة النظم السياسية العربية، جـ١، مذكرات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٣/١٩٨٤، صـ٢٣.

تؤسس الرؤية الإسلامية شروط الصلاحية على معياري الصلاحية للدور، والأمانة بمعنى العنصر الأخلاقي فيمن يتولى واجبا وظيفيا عاما(١).

ب- هذه الوظائف الثلاث -التشريع والتنفيذ والقضاء- توجد أيضا في الرؤية الإسلامية ولكن الفقه السياسي الإسلامي يحدد لها مضامين من حيث طبيعتها، ويربطها بمقاصد ترمى إليها، وهذه المضامين وتلك المقاصد تنبع من داخل الفقه الإسلامي الذي يجعل لها خصوصية عن مثيلاتها في النظم الغربية للحكم، وكما سنرى فإن الوظيفة التشريعية -أو بمعنى أعم عملية صنع القرار بجميع مستوياته- تصير في الرؤية الإسلامية عملية استنباطية لها مصادرها ومناهجها (الاجتهاد التشريعي)، ويرتبط القضاء أيضا بهذه الطبيعة، والتنفيذ بوصفه وظيفة أو تطبيق القاعدة والحركة بموجبها يتعلق بشكل أو بآخر بمفهوم الاجتهاد على الأقل فيما يتعلق بتحقيق المناط(٢)، وفقه الواقع.

وإجمالا يلزم القائمين على هذه السلطات (الولايات العامة) نوعان من الفهم: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع، والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين (إن كان مصيبا) أو أجرا (إن كان مخطئا)(٣).

وهذا من دواعي التحفظ في إطلاق الحكم بالتماثل والتشابه بين المؤسسات الدستورية الثلاث في النماذج الغربية لنظم الحكم والنموذج الإسلامي، فالتشابه أو التماثل ظاهري في الشكل دون المضمون، مع الوعي باختلاف المقاصد لهذه الوظائف في كلا الجانبين.

ثانيا وفقا للمدرسة السلوكية، فإن النظام السياسي والحكومة جزء منه، عبارة عن مجموعة من التفاعلات السياسية، غايتها حفظ التوازن والاستقرار في النظام واستمراره فكما يعتقد (مكريدس) فإن جوهر العملية السياسية يكمن في التفاعل بين الإطار الاجتماعي والمؤسسات الحكومية، هذا الإطار هو البيئة التي يتحرك فيها النظام، وجماعات المصالح والأحزاب هى همزة الوصل بين البيئة أو الإطار الاجتماعي وصناع القرار (القيادة)، ومشكلة النظام السياسي هى في تحويل مطالب متناقضة ومتباينة، تعبر

---

(١) انظر صـ١٤١ وما بعدها.

(٢) تحقيق المناط معناه: النظر في تعيين محل الحكم الشرعي وتنزيله على الواقع، وهو فقه لازم لكل ناظر ومفت وحاكم (قاض)، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه. انظر: أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، جـ٤، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة محمد على صبيح وأولاده، ١٩٧٠، صـ٥٧-٦٠.

(٣) ابن القيم الجوزيه، اعلام الموقعين عن رب العالمين، جـ١، القاهرة، دار الحديث د.ت، صـ٧٣.

عن مصالح طبقات وقوى اجتماعية مختلفة إلى قرارت وسياسات مقبولة، وهذه المطالب تتحدد في ضوء طبيعة الأيديولوجية والثقافة السياسية السائدة والقيم المتعلقة بظاهرة السلطة، ووظيفة القيادة السياسية هي استيعاب هذه المصالح والمطالب المختلفة، والوصول إلى صيغة مقبولة في شكل سياسات وقرارات[١].

ومن منطلق الرؤية الإسلامية لتصور (مكريدس) لجوهر العملية السياسية وتفاعلاتها، يخلص البحث إلى الملاحظات الآتية:

أ- بالنسبة لغاية نظم الحكم الغربية، وفقا للمدرسة السلوكية -وهى الحفاظ على استقرار النظم وبقائها- فإن الرؤية الإسلامية تنظر إلى النظام والمؤسسات بشكل عام على أنها وسائط يتذرع بها إلى مقاصد شرعية، وأهمية النظام وبقاؤه واستقراره يتوقف على قدرته على تحقيق وإنجاز المقاصد العامة للشريعة الإسلامية التي تشكل وعاء للمصلحة الشرعية للأمة[٢]. والاختلال أو الاستقرار الوظيفي للنظام لا يقاس بمدى المرونة والقدرة على استيعاب المطالب، وإنما يقاس بمدى شرعية الأداء وقدرته على تحقيق المصلحة الشرعية للأمة.

ب- وقضية المطالب الخاصة بالقوى الاجتماعية المختلفة التي ينبغي على النظام أن يستوعبها ليخرجها في شكل سياسات وقرارات، فإن المطالب في الرؤية الإسلامية ليست مطلقة حسب رغبات الرعية، بل تتحدد في ضوء الأحكام الشرعية لها، ومن ثم فإن المحرم ليس طلبا معتبرا شرعا ولا يتعين على النظام الاستجابة له، وليس للرعية أن يطلبوا من ولاة الأمر ما لا يستحقونه فيكونوا من جنس من قال الله فيهم **﴿وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُواْ مِنْهَا رَضُواْ وَإِن لَّمْ يُعْطَوْاْ مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ﴾**[٣].

كما أن استجابة النظام لمطالب الرعية تخضع لسلم الأولويات الشرعي الذي ينبثق عن ترتيب المصالح الشرعية إلى ضروريات وحاجيات وتحسينات[٤]. ووفقا لقدرات النظام وموارده في كل مرتبة من هذه المراتب، حيث المبدأ: **﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا ءَاتَاهُ اللَّهُ لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إلا ماءَاتَاهَا﴾**[٥].

---

(1) Roy C. Macridis and Bernerd Brown. Comparative Politics, Notes and Readings, (Illinois: The Dorsey Press, 1972). PP. 1-3.

(٢) انظر بحث المصلحة الشرعية، صـ٢٨٢ وما بعدها.

(٣) سورة التوبة (الآية ٥٨).

(٤) انظر ابن تيمية، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، تحقيق وتعليق: محمد ابراهيم البنا، القاهرة، دار الشعب، ١٩٧١، صـ٤٢، وانظر صـ٣٩٦.

(٥) سورة الطلاق (الآية ٧).

وذلك إذا ما صرفنا معنى الآية إلى المستوى الكلي أو النظامي.

استجابة النظام للمطالب من خلال ما سماه (ايستون) بالتخصيص أو التوزيع الإكراهي للقيم (السلع والخدمات) واعتبار عناصر القوة والسلطة جوهر بمجموعة العمليات والتفاعلات السياسية التي تشكل النظام السياسي، فإن الرؤية الإسلامية ترفض مفهوم التخصيص الإكراهي للموارد الاقتصادية، وفقا لمعايير تضعها السلطة، وإنما التوزيع للموارد يتم وفق معايير إنفاق يحدد بعضها نص (قرآن وسنة) نحو قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**﴾[١]. والذي لم يخصص وحيا يوزع وفق ترتيب الأولويات الإسلامية، الضروريات ثم الحاجيات ثم التحسينيات. والخروج عن هذه المعايير خروج عن قيمة عليا ضابطة للحركة والممارسة السياسية ألا وهى قيمة العدل. فكما يلزم ولاة الأمر أن يأخذوا المال من حله يلزم كذلك أن يضعوه في حقه ولا يمنعوه مستحقه، ولذلك فإن القوة والسلطة وعناصر الإجبار والإكراه تنضبط في الرؤية الإسلامية بالقيم الإسلامية، وتكون وسيلة للحق والعدل، وفي غياب الضوابط العقدية في الممارسة تصير القوة طغيانا مدمرا حتى لأصحابها وحائزيها. ﴿**فأما عاد فاستكبروا في الأرض بغير الحق وقالوا من أشد منا قوة أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة وكانوا بئاياتنا يجحدون فأرسلنا عليهم ريحا صرصرا في أيام نحسات لنذيقهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا**﴾[٢].

د- التأثير المتبادل بين الحكومة والإطار الاجتماعي أو الطبقات الاجتماعية والجماعات السلالية والقوى الضاغطة والأحزاب، وعلاقة هذا التأثير بالثقافة السياسية والقيم المتعلقة بالسلطة السياسية.

هنا نلمس الموقف القيمي الكامن خلف المدرسة السلوكية، وإهماله لتأثير كل ماله صلة بالدين والعقيدة إن لم يكن استبعاده كاملا في إطار البحث عن الواقع وقولبته في قوانين عامة من منطلق المنهج التجريبي، القيم هنا ترتبط بالواقع وتعبر عن رموز ومثل وترتبط بظاهرة السلطة في المجتمع، وهى المعبر عنه بالثقافة السياسية[٣].

الرؤية الإسلامية تأبى إلا أن تجعل التأثير المحوري في النظام وفي الإطار المجتمعي بأكمله يأتي من العقيدة الإسلامية التي تمثل البعد أو المقوم المعنوي للنموذج الإسلامي

---

(١) سورة التوبة (الآية ٦٠).

(٢) سورة فصلت (الآية ١٥-١٦).

(٣) في مفهوم الثقافة السياسية وأثرها على النظام السياسي، راجع: د. كمال المنوفي، أصول النظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، صـ١٤٩-١٦٢.

لنظام الحكم وهو المقوم الرئيس لهذا النظام.

ومن ثم فلا تأثير للتدرج الاجتماعي على النظام الإسلامي في الحكم إلا من خلال القيم الإسلامية التي ترفض فكرة التدرج الاجتماعي والطبقات الاجتماعية القائمة على الأساس الاقتصادي، فأساس التفضيل الاجتماعي ومعياره بين البشر ليس ماديا وإنما يكمن في قيمة الالتزام بشرع ا لله ومدى هذا الالتزام، قال تعالى: ﴿**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند ا لله أتقاكم إن ا لله عليم خبير**﴾[١]. وقال صلى ا لله عليه وسلم: (الناس سواسية كأسنان المشط لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى)[٢].

ومما يدلل على نوعية التأثير بين النظام والإطار الاجتماعي قول أبي بكر غداة توليه أمر المسلمين: "قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وان أسأت فقوموني، الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوى عندي حتى آخذ له حقه، والقوي ضعيف عندي حتى آخذ منه الحق"[٣].

ثالثا أما عن العناصر البنائية الفرعية للحكومة، والتي حددها (مكريدس) فيما سبق فإن مثل هذه العناصر توجد من الناحية الشكلية في البناء الإسلامي لنظام الحكم مع اختلاف المضمون والطبيعة في هذه العناصر التي يحددها الفقه السياسي الإسلامي وفقا لمنطلقاته الخاصة.

وفي إشارات سريعة، مع الإحالة على التفاصيل في سياق الدراسة، فإن بنية صنع القرارات نتذكر بخصوصها مفهوم المجتهد وشروطه ومناهج ومصادر الاجتهاد التشريعي، أما عن بنية المحاسبة والموافقة فإن الرؤية الإسلامية تضع الدور الرقابي بمستوياته وأدواته انطلاقا من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتطبيقه على المستوي النظامي فيما سمى بالحسبة أو الاحتساب[٤]. أما بنية الإرغام والعقاب فيشاكلها على الجانب الإسلامي الحدود والتعزيرات الشرعية، وقد سبقت الإشارة إلى الرؤية الإسلامية للمطالب، أما تعبئة الموارد فهى أيضا محكومة بقواعد شرعية وأحكام تكليفية عمادها (أن يؤخذ المال من حقه -أو من حله)[٥]، أما التجنيد السياسي وتوزيع

---

(١) سورة الحجرات (الآية ١٣).

(٢) الحديث رواه الإمام أحمد في مسنده، نقلا عن المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، جـ٥، ليدن: الإتحاد الامي للمجامع العلمية، ١٩٦٥، صـ١٦٢.

(٣) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المجلد الثاني، بيروت: دار صادر، ١٩٦٥، صـ٣٣٢.

(٤) راجع: محمد بن أحمد بن سعيد العقباني التلمساني، تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر، تحقيق علي الشنوفي آخر (د.م، د.ت).

(٥) راجع التدبير الإقتصادي لأهل الحل والعقد، صـ٤٠٦ وما بعدها.

الأدوار فسوف نرى كيف يتم من خلال الصيغة العقدية بشروطها للخليفة (رئيس الدولة) ومن خلال الاستنابة بشروطها لأصحاب الولايات العامة باعتبارها وجها من أوجه التدبير النظامي[1].

هذا عن المفاهيم الغربية لنظم الحكم والرؤية الإسلامية لعناصر هذه المفاهيم في ملاحظات سريعة بعضها موضع تفصيل في سياق الدراسة.

المبحث الثاني
النموذج الإسلامي لنظام الحكم
(التصور الفقهي)

إن الإطار الذي ينبغي أن تنطلق منه الدراسة نحو إرساء مفهوم ما أسمته: (النموذج الإسلامي لنظام الحكم) إنما يكمن في التصور الفقهي لهذا النموذج، فما مفهومه الفقهي؟ وما طبيعته وخصائصه؟.

هذه قضية طالما تعرضت لسوء فهم يجعل القصد من وراء هذا النموذج الإسلامي لنظام الحكم صورا مادية تاريخية، والدعوة إليه بعثا لنمط تاريخي معين وتعرضت كذلك لسوء القصد والنية الذي يرمي إلى التنكر لشخصيتنا الإسلامية، ونفض اليد من البحث في تراثنا الإسلامي لبدء مسيرة أصيلة وقادرة في عالم اليوم.

ولا يزعم الباحث أنه سوف يلم في هذا التمهيد بتفاصيل هذا المفهوم الإسلامي لنظام الحكم كما يُصوره الفقه السياسي الإسلامي وقضاياه المختلفة، فهذه القضية هى جوهر البحوث والدراسات في الفقة السياسي الإسلامي قديمه وحديثه، وقد دار بشأنها جدل وخلاف فقهي طويل، وانقسمت آراء الفرق المذهبية الإسلامية حولها، فأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم اختلافهم في الإمامة أو حول قضية الحكم[2]. وما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثلما سل على الإمامة كما يقول الشهرستاني[3]. انما القصد من البحث هنا استطلاع الجوانب الهامة في المفهوم الفقهي للنموذج الإسلامي لنظام الحكم بما يمكن الباحث من التعرف على الملامح العامة التي تكون هذا النموذج من وجهة نظر الدراسة.

---

(١) راجع التدبير النظامي، صـ٣٩٢ وما بعدها.

(٢) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، جـ١، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩، صـ ٣٩.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، منشور بهامش ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، جـ١، المجلد الأول، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر ١٩٧٥، صـ٢٢.

١ – نظام الحكم الإسلامي (المصطلحات الفقهية):

الدارس للنموذج الإسلامي لنظام الحكم الإسلامي يجد نفسه أمام عدد هائل من المصطلحات الفقهية الأصيلة ذات الدلالة على السياسة والسلطة ونظام الحكم، وهذا يرجع إلى الثراء اللغوي والفقهي للتراث السياسي الإسلامي، ومن ثم ينبغي التعرض للمصطلحات الفقهية المتعلقة بنظام الحكم على وجه الخصوص، وبحث دلالتها ومفهومها رفعا للبس الذي يشتبه على البعض من جراء تعدد هذه المصطلحات. أما المصطلحات الأخرى المتعلقة بظاهرة السلطة ومدلول السياسة، فسيأتي بحثها في سياق الدراسة، ومن المصطلحات الفقهية التي تطلق على نظام الحكم الإسلامي، وينبغي التوقف أمام دلالتها اللغوية ومفاهيمها وعلاقة ذلك بالإطلاقات السياسية هي: الإمامة والخلافة والقائم بها رئيس الدولة هو الإمام والخليفة، فما دلالات هذه المصطلحات وما أصل نشأتها أو أصل إطلاقها؟.

١ – الإمام:

الإمام من مادة (أمم)، يقال أمه يؤمه أما إذا قصده، وفي الحديث (كانوا يتأممون شرار ثمارهم في الصدقة)، أي يتعمدون ويقصدون، وجمل مئم -أي دليل هاد وهو من القصد-، لأن الدليل الهادي قاصد. والإمة والأمة الشرعة والدين والطريقة. ومنه قوله تعالى: **﴿بل قالوا إنا وجدنا ءاباءنا على أمة وإنا على ءاثارهم مستمسكون﴾**[1] والأم العلم الذي يتبعه الجيش، وأم القوم تقدّمهم وهي الإمامة، والإمام كل من ائتم به قوم كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين، ورئيس القوم أمهم، قال ابن سيده والإمام: ما ائتم به (في الهدي والضلال). ومنه قوله تعالى: **﴿فقاتلوا أئمة الكفر﴾**[2] أي قاتلوا رؤساء الكفر، وقادتهم الذين ضعفاؤهم تبع لهم. وإمام كل شئ قيمه والمصلح له والقرآن إمام المسلمين، ورسول الله إمام الأئمة، والخليفة إمام الرعية، وإمام الجند قائدهم[3].

ومن الدلالات اللغوية السابقة، يخلص البحث إلى الآتي:

أ- الإمام: الذي يقصده الناس ويتبعونه في الهدى أو الضلال، في الخير أو الشر، في الصلاح أو الفساد.

ب- "الإمام" تحمل معاني الهداية والإصلاح والقيادة بأوسع المعاني سواء

---

(١) سورة الزخرف (الآية ٢٢).

(٢) سورة التوبة (الآية ١٢).

(٣) انظر مادة (أمم) في ابن منظور، لسان العرب، جـ١، القاهرة، دار المعارف، د.ت، والمعجم الوسيط (مجمع اللغة العربية، د.ت).

في العبادة كالصلاة، أو السياسة، أو في الحرب -كما أشار ابن منظـور- وقـد شاع استخدامها بمناسـبة الصـلاة جماعـة، حتـى اكتسبت معنـى خاصـا وهـو الأكثر دورانا واستخداما.

وقـد وردت كلمـة "إمـام" في القـرآن الكريـم، والسـنة النبويـة، في أكثر مـن آيــة وحديث، بمعنى القيادة في أوسع معانيها، حيث يقول الله تعالى: ﴿**ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين**﴾[1] أي مقدمين في الديـن والدنيا،يطأ الناس أعقابهم. وعن ابن عباس أنهم قادة يقتدى بهم في الخير. وعـن مجـاهد رضـى الله عنـه: دعـاة إلى الخير، وعـن قتـادة: أي ولاة. كقولـه تعـالى: ﴿**وجعلكـم ملوكا**﴾[2]، وفي الحديث الشريف: (إنما الإمام جنة يقاتل من ورائه ويتقي بـه)[3]. قـال الإمام النووي: "الإمام جنة أي كالستر لأنه يمنع العدو من أذى المسـلمين، ويمنـع النـاس بعضهم من بعض، يحمي البيضة، ويتقيه الناس، ويخافون سطوته"[4].

ومصطلح الإمام قد يقع على الفقيه العالم، وعلى متولي الصلاة بأهل مسجد ما، ولا يقع على هؤلاء إلا بالإضافة لا بالإطلاق، فيقال: فلان إمام النـاس في الديـن، واذا وقـع بالإطلاق فلا يكون إلا على المتولي لأمور أهل الإسلام[4].

وقد سمي الإمام إماما تشـبيها بإمامـة الصـلاة في اتباعـه والاقتـداء بـه، ولهـذا يقـال: الإمامة الكبرى (أو العظمى)، تمييزا لها عن إمامة الصلاة[5].

وإطلاق مصطلح الإمام على رئيس الدولة الإسلامية، والإمامة على النظام السياسـي الإسلامي، ارتبط بالفقـه السياسـي الشـيعي، حيـث اسـتخدم الشـيعة مصطلـح الإمامـة والإمام، وهم أول من بدأ البحث في هذا العلم (الإمامة)، وكان اللقـب الـذي اختـاروه وخصوا به زعماءهم هو الإمام، وكما يقول ابن خلدون: "فلقد خصوا عليا باسم الإمام نعتا له بالإمامة، وتعريضا بمذهبـهم في أنـه أحـق بإمامـة الصـلاة مـن أبـي بكـر لمـا هـو مذهبهم"[6].

---

(١) سورة القصص (الآية ٥).

(٢) الزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جـ٣، القاهرة، مطبعـة الإستقامة، ١٩٤٦، صـ٣٩٢. الآية من سورة آل عمران، رقم (٢٠).

(٣)، (٤) الحديث رواه مسلم عن أبي هريرة، باب الامارة. راجع: النووي، شرح صحيح مسلم، الجزء الثـاني عشر، القاهرة المطبعة المصرية ومكتباتها، د.ت، صـ٢٣.

(٤) ابن حزم الظاهري،الفصل في الملل والأهـواء والنحـل،جـ٤،بيروت،دار المعرفـة للطباعـة والنشـر،١٩٧٥، ص٩٠.

(٥) محمد رأفت عثمان، رئاسة الدولة في الفقة الإسلامي، القاهرة، دار الكتاب الجامعي، ١٩٧٥، صـ٤٧

(٦) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، جـ٢، تحقيق د على عبد الواحد وافي، القاهرة، دار نهضـة مصـر للطبـع والنشر، ١٩٨١، صـ٩٠.

ولما كانت جميع الفرق الإسلامية قد تصدت لفكرة الشيعة في الإمامة بالدرس والنقض والتفنيد، فقد شاعت في البحث مصطلحات الشيعة عند الفقهاء، من مختلف الفرق الإسلامية[١]، فقد رأى هؤلاء أن المصطلح في أصله اللغوي، واستخداماته القرآنية والنبوية، يؤيد إطلاقه على القيادة العليا في الأمة (رأس السلطة السياسية) وإن ظل محصورا في نطاق البحث الفقهي، ولم يطلق على رأس النظام السياسي في عهد الخلفاء الراشدين وبنى أمية إلا في بعض فترات التاريخ الإسلامي، فقد كانوا يسمون ولاة الأمر غير المعترف بهم منهم خلفاء لا أئمة، وكانوا يدعون قادتهم (أئمة) ما دام أمرهم غير ظاهر، فإذا استولوا على الدولة أضافوا إلى النعت السابق لقبي خليفة وأمير المؤمنين وذلك كما حدث لعبد الله السفاح أول خليفة عباسي، وإن خلف أخاه (إبراهيم الإمام) وكما حدث لعبد الله المهدي أيضا أول خلفاء الدولة الفاطمية حين قام بالأمر خلفا لمن سبقه من أئمة الشيعة الإسماعيلية، فكانت إضافة الألقاب إذاً دليلا على أنهم صاروا يجمعون بين السلطتين -الواقعية والشرعية[٢].

٢- الخليفة:

المصطلح الثاني الذي يطلق على القائم على رأس السلطة السياسية والدولة الإسلامية.

فما هى دلالاته اللغوية، وأصل نشأته، وإطلاقه، ومغزاه السياسي؟.

الخليفة من الجذر اللغوي (خلف)، ويقال خلفه يخلفه صار خلفه، وخلف فلان فلانا إذا كان خليفته، يقال خلفه في قومه، وفي التنزيل العزيز ﴿**وقال موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي**﴾[٣]، وخلفته إذا جئت بعده، والخليفة الذي يستخلف ممن قبله والخلافة الإمارة، والخليفة السلطان الأعظم[٤].

ومصطلح الخليفة ورد في القرآن الكريم بمعنى الخلافة العامة لبني آدم عن الله في الأرض قال تعالى: ﴿**وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة**﴾[٥]، وفي قوله تعالى: ﴿**وعد الله الذين ءامنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض**

---

(١) د. محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية. كتاب الهلال، عدد٣٨٩. القاهرة، مايو١٩٨٣، صـ٢٤.

(٢) د. محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٧. صـ١٠٣. راجع ايضا ابن خلدون، -مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، صـ٦٣٨، ٦٣٩. وانظر ايضا: محمد مهدي الاصفي، الإمام في التشريع الإسلامي، بيروت: دار التعاريف للمطبوعات، ١٩٧٤

(٣) سورة الأعراف (الآية ١٤٢).

(٤) ابن منظور، لسان العرب مادة خلف. وفي مفهوم الخليفة راجع. د. منظور الدين أحمد، النظريات السياسية الإسلامية في العصر الحديث، النظرية والتطبيق، ترجمة عبد الجود خلف وآخر. سلسلة منشورات جامعة الدرسات الإسلامية، باكستان، كراتشي. ١٩٨٨، صـ١١٥-١٣٠

(٥) سورة البقرة (الآية ٣٠)

كما استخلف الذين من قبلهم﴾[1].

وهذا هو الاستخلاف العام، وهو استخلاف البشر باعتبارهم مستعمرين فيها ومسلطين عليها، وهذه الغاية من الاستخلاف العام للبشر في الأرض كما حددها الله في قوله تعالى: **﴿وإلى ثمود أخاهم صالحا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها فاستغفروه ثم توبوا إليه إن ربي قريب مجيب﴾**[2].

وهناك الاستخلاف الخاص وهو الاستخلاف في الحكم دولا كانوا أو أفرادا وفيه يقول القرآن: **﴿يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق﴾**[3].

وفي السنة أحاديث تتحدث عن الخلافة باعتبارها وظيفة سياسية فيما نحن بصدده: (كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي وسيكون بعدي خلفاء فيكثرون. قالوا: يا رسول الله فما تأمرنا؟. قال: أوفوا ببيعة الأول فالأول، ثم أعطوهم حقهم، واسألوا الله الذي لكم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم)[4].

وهذا الحديث يبين أنه لا بد للرعية من نبي أو خليفة يقوم بأمرها ويحملها على الطريق المستقيم ويكفيها شر الظالمين، ولما كان لا نبي بعد محمد -صلى الله عليه وسلم- فإن الخلفاء والقائمين على السلطة السياسية في الإسلام بعد الرسول صلى الله عليه وسلم هم بشر عاديون، وليس لهم صفة قداسة أو عصمة أو نبوة، غير أنهم يحكمون اقتداء بما جاء به الرسول -صلى الله عليه وسلم- من المنهج الموحى[5].

٣- أمير المؤمنين:

إن مصطلح أمير المؤمنين (الإمارة) ولقب (أمير المؤمنين) من المصطلحات التي أطلقت في التاريخ السياسي الإسلامي على القيادة العليا في الدولة الإسلامية ورأس السلطة السياسية فيها، والثابت أن إطلاقه لم يسبق عهد عمر بن الخطاب.

ومصطلح (الإمارة) والأمير مستخدم ومعروف في السنة النبوية قبل إطلاقه على

---

(١) سورة النور (الآية ٥٥).

(٢) سورة هود (الآية ٦١).

(٣) سورة ص (الآية ٢٦). وفي معنى الاستخلاف وأنواعه. راجع: عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة، المختار الإسلامي، ١٩٧٨، صـ١٦-٣٠.

(٤) رواه البخاري في كتاب الأنبياء، ومسلم في كتابه الإمارة عن أبي هريرة. انظر: النووي، شرح صحيح مسلم، جـ١٢، مرجع سابق، صـ٢٣١.

(٥) انظر د. محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، مرجع سابق، صـ٢٧.

عمر، ففي الدولة الإسلامية على عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كانت هناك إمارة في الجيوش، وعلى المدن والأقاليم، وكان هناك بالتالي (أمراء)[1]

٤- الحكم:

مدرك الحكم والحكومة -كما سبق- من إفرازات النظم الدستورية والسياسية الغربية، ويستخدم للدلالة على أكثر من معنى، فقد يقصد به نظام الحكم أو كيفية ممارسة السلطة في جماعة سياسية ما، وقد يقصد به مجموعة الهيئات الحاكمة بمعنى السلطات الثلاث المعروفة، وقد يقصد به السلطة التنفيذية وحدها، وقد يقصد به في بعض الأحيان الوزارة وهذا هو الاستعمال الدارج للكلمة في الفقه الدستوري والنظم السياسية الغربية[2].

والمصطلح في معاجم العربية، وفي الاستخدام الفقهي يحمل دلالات لها خصوصية في الرؤية الإسلامية، ولكنها تحتوي ضمن ما تحتويه على الحكم بمعناه السالف، وإن وجدت مصطلحات أخرى أكثر دورانا في هذا المجال مثل (الأمر) و (أولي الأمر) على نحو ما سيظهر البحث.

الحكم مادته حكم، وتعني القضاء بالعدل، وحكمت بين القوم فصلت بينهم وحكّمت (بتشديد الكاف) فوضت الحكم إليه، وتحكّم في كذا فعل ما رآه والله أحكم الحاكمين، وهو الحكيم له الحكم، والحكيم ذو الحكمة، والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم. ويقال لمن يحسن الصناعات ويتقنها أحكم الأمر أتقنه والحُكم العلم والفقه.

قال تعالى: ﴿يا يحيى خذ الكتاب بقوة وءاتيناه الحكم صبيا﴾[3].

والحاكم ينفذ الحكم، والعرب تقول: حكمت وأحكمت وحكّمت بمعنى منعت ورددت، ومن هذا قيل للحاكم بين الناس حاكم لأنه يمنع الظالم من الظلم، ومنه سميت حكمة اللجام، لأنها ترد الفرس أو الدابة[4].

ومن الدلالات اللغوية السابقة يخلص البحث إلى الاستنتاجات الآتية:

١- الحُكم يعني القضاء مؤسسة والعدل وظيفة وهي إحدى مؤسسات ووظائف البناء الإسلامي لنظام الحكم وتقتضي بالتالي تأسيس سلطة الأمر والنهي. وقد ورد في

---

(١) تفاصيل دلالات الأمر في السياسة الإسلامية، صـ١٠٤.

(٢) د. علي الدين هلال، مدخل في النظم السياسية المقارنة، محاضرات ألقيت على طلبة قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، د.ت، صـ٤٩

(٣) سورة مريم (الآية ١٢)

(٤) انظر مادة حكم، ابن منظور، لسان العرب، وانظر مادة حكم في، المعجم الوسيط

الدلالات اللغوية أنها تعني المنع من الظلم ورد الظالم وفيها أيضا إطلاق الفعل بما رآه، وفيها تنفيذ الحكم. ومقتضى كل هذا قوة وسلطة، وهى إحدى خصائص النظام السياسي، وهو ما ينصرف على النموذج الإسلامي لنظام الحكم.

٢- الحُكم يعني الإتقان، ويعني العلم والفقه. وحينما يتعانق هذا الاستنتاج مع سابقه فإن هذا يؤكد على خصيصة من خصائص النموذج الإسلامي لنظام الحكم وهى أن ولاة الأمر وهم -كما سنرى- أهل الحل والعقد القائمون على شئون الحكم، أهل علم وفقه، ومن شروطهم القوة والأمانة، وهو ما يعني الإحكام والإتقان الواردين في دلالات "حكم".

والباحث ينتهي إلى أن استخدام مصطلح "حكم" و "نظام الحكم" ومنه النموذج الإسلامي لنظام الحكم من إفرازات الفقه الدستوري الغربي، ونظرية النظم السياسية الغربية ومع ذلك فإن الرؤية الإسلامية رغم ما تملكه من مصطلحات خاصة في هذا الصدد وهى أكثر دورانا من مصطلح الحكم، لا تمنع من تقبل هذا الاستخدام وإن أضفت عليه من خصوصيتها وخصائصها ما يجعل له طبيعة مستقلة عن النماذج الأخرى لنظم الحكم.

والباحث سيستخدم المصطلحات السابقة في سياق الدراسة بمفاهيمها التي سبق بحثها، فالخليفة هو الإمام وأمير المؤمنين وهو رئيس الدولة الإسلامية، والخلافة والإمامة هى نظام الحكم الإسلامي في مفهوم الباحث كما سيتحدد بعد.

فالخلافة أو الإمامة قد تستخدم كتعبير سياسي عن رابطة الإسلام التي تتجاوز الحدود الجغرافية والقومية، وعقدة هذه الرابطة سلطة مركزية واحدة بحيث تصير الأمة الإسلامية مرادفا للدولة الإسلامية ككيان سياسي، وهذا المفهوم هو السائد في الكتابات التاريخية على وجه الخصوص[١].

وقد يطلق مصطلح الخلافة أو الإمامة، ويراد به نظام الحكم بمعنى نظام الخلافة أو نظام الإمامة باعتبارها فكرة تتعايش مع النظم التي تتحقق فيها عناصر هذه الفكرة ويتحدد شرعا أو وفقا لها ما يعد من هذه النظم نموذجا إسلاميا واجب الطاعة[٢]. والباحث يأخذ بالتحديد الأخير لمفهوم الخلافة أو الإمامة، ومنه ينطلق نحو تحديد مفهوم أو معالم نظام الخلافة أو الإمامة الذي تجب طاعته شرعا وذلك كما تصوره الفقه السياسي للمسلمين.

---

(١) انظر: أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة، دراسات حول الإسلام والعصر، كتاب العربي، عدد (٧) ابريل ١٩٨٥، صـ٨٠-٨١.

(٢) انظر: د. صلاح الدين دبوس، الخليفة: توليته وعزله، إسهام في النظرية الدستورية الإسلامية، دراسة مقارنة بالنظم الدستورية الغربية، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، د.ت، صـ٢٧-٢٨.

النموذج الإسلامي لنظام الحكم (المفهوم الفقهي والخصائص):

بعد التعرف على مفاهيم النماذج الغربية لنظم الحكم، والرؤية الإسلامية لها، ثم تحديد المصطلحات الفقهية لما اصطلحت عليه الدراسة (النموذج الإسلامي لنظام الحكم) يأتي البحث إلى التعرف على المفهوم الفقهي لهذا النموذج والذي أطلق عليه اصطلاح الإمامة أو الخلافة.

وبداية فإن تعريفات الخلافة والإمامة كثيرة وأغلبها يأتي في عبارات متشابهة ومعاني متقاربة وتركز أغلبها على مقاصد الخلافة ووظائفها في التعريف، فهى تعريفات أو مفاهيم وظيفية غائية في الأساس.

ومن مفاهيم الخلافة ما أورده ابن خلدون في المقدمة وهو بصدد تصنيفه لنظم الحكم وأنواع الملك: "الخلافة هى حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهى في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"[١].

وقريب من هذا المفهوم ما قدمه الماوردي الذي يرى أن "الخلافة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع"[٢].

وفي مفهومه للإمامة يبسط الإمام الجويني القول في وظائفها (وظائف نظام الحكم) فهى "رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا متضمنها حفظ الحوزة ورعاية الرعية وإقامة الدعوة (الإسلامية) بالحجة والسيف وكف الجنف والحيف والانتصاف للمظلومين من الظالمين واستيفاء الحقوق من الممتنعين وإيفاؤها على المستحقين، وهذه جمل لما يناط بالأئمة"[٣].

وبنظرة تأملية لهذه المفاهيم الفقهية للخلافة أو الإمامة باعتبارها نظاما للحكم الإسلامي يمكن الانتهاء إلى الملاحظات الآتية التي تبين خصائص هذا النظام:

١- الخلافة تقتضي "حمل الكافة"، والحمل يتضمن معاني القوة والسلطة السياسية وهى خاصة من خصائص نظم الحكم، فهى تستخدم أو تهدد باستخدام الإرغام المادي

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، صـ ٥٦٦.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، القاهرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٣، صـ٥.

(٣) الإمام أبو المعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق ودراسة د. فؤاد عبد المنعم، د. مصطفى حلمي، القاهرة، دار الدعوة، ١٩٧٩، صـ١١٥.

المشروع Legitimate Physical وهذا ما يميز النظام السياسي عن النظم الأخرى[1].

وتبقى الخصوصية الإسلامية في ضوابط هذه القوة، وهذا الإرغام المادي، والتي في غيبتها تصير طغيانا أو بطشا سياسيا، كما سنرى في تحليل القوة السياسية في الرؤية الإسلامية.

ولعل من بين ضوابط (الحمل) أو الإرغام المادي على حد تعبير (الموند) أنه -وكما حدد ابن خلدون في تعريفه- يأتي على مقتضى النظر الشرعي- أي وفقا للقيم والقواعد أو الأحكام الإسلامية التي تضبط الممارسة السياسية أو العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

٢- القوة السياسية في المفهوم الفقهي لنظام الخلافة (النموذج الإسلامي لنظام الحكم) وسيلة لمقصد هو في الوقت نفسه ضابط لها في الاستخدام، هذا المقصد يتبلور في جعل حركة الحياة في الأمة تسير وفق مطلوب الشرع نحو تحقيق المصالح بمفهومها الشرعي الذي أوضحه ابن خلدون أنها أخروية ودنيوية، فقد ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية على وجه لا يختل لها به نظام، والمصالح المجتلبة شرعا، والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية[2].

هذه الملاحظة تزداد وضوحا بتضافر مفهوم ابن خلدون مع مفهوم الماوردي للخلافة من أن الخلافة غايتها حراسة الدين وسياسة الدنيا به، وهذا يلزمه قوة سياسية، فالدين والسلطان توأمان، ولهذا قيل الدين أس والسلطان حارس وما لا أس له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع.. وهذا داء لا علاج له إلا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء فبان أن السلطان ضروري في الفوز بسعادة الآخرة وهو مقصود الأنبياء[3].

٤- الخلافة رئاسة عامة وزعامة تامة وهي عامة لأن سلطانها يشمل الأمة الإسلامية والخليفة صاحب الولاية العليا في الإسلام، والوالي الذي لا والي فوقه[4]، والخلافة بذلك تعبير سياسي عن رابطة الإسلام التي تتجاوز الحدود الجغرافية والفواصل القومية والسلالية، وهذا ما دعا الفقهاء قديما إلى أن يناقشوا قضية: هل يجوز تعدد

---

(1) G. Almond A Functional Approach to Politics, in, G. Almond and James Coleman, eds., Politics of the Developing Area, (New Jersy: Princeton University Press, 1960) PP. 6-7.

(٢) الشاطبي: الموافقات، جـ٢، مرجع سابق، صـ٢.

(٣) الإمام الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، القاهرة، مكتبة الجندي، ١٩٧٢، صـ١٩٩.

(٤) د. صلاح الدين دبوس، الخليفة: توليته وعزله، مرجع سابق، صـ٣٣.

الأئمةفي وقت واحد؟. بمعنى تعدد الدول والأنظمة السياسية الإسلامية ذات السيادة؟. ولعل الإجابة عن هذا السؤال تحتاج إلى اجتهاد فقهي في ضوء الواقع المعاصر للعالم الإسلامي وتمزقه إلى دول قومية ذات سيادة.

والخلافة -كما يرى الجويني- (زعامة تامة) بمعنى أنها تجمع في دورها في الأمة بين اختصاصات تتعلق بحفظ أوضاع الشريعة والعقيدة بالإضافة إلى إدارة المصالح الدنيوية للرعية. ولعل التعبير بلفظ (تامة) يعني أن هذه الزعامة ليس فوقها سلطة تنتقص من اختصاصاتها وصلاحياتها وهو المعبر عنه في الفكر السياسي الحديث (بالسيادة والاستقلال.

٥- الخلافة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وخلافة النبوة لا تعني أي صفة من صفات العصمة والقداسة أو الحق الإلهي أو أن الخلفاء يشكلون طبقة اكليروس على النمط الكنسي، وإنما تعني أن الخليفة والخلافة اتباع واقتداء بالمنهج الإلهي الموحى به إلى الرسول -صلى الله عليه وسلم- بعد وفاته، فليس في الإسلام ما يسمى عند القوم (الغربيين) بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه، ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الأفرنج (ثيوكراتيك) فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة من الله، وله في رقاب الناس حق الطاعة بموجب العقد والبيعة، وما يتضمنه من التزامات متبادلة[١].

أما قول الخليفة الثالث عثمان بن عفان حين طالبه الثائرون عليه بعزل نفسه: "لست خالعا قميصا كسانيه الله"[٢] فيجب حمل عبارته على معنى إنكاره حق الثائرين -وحدهم- في نقض بيعته التي وثقها جمهور المسلمين حين أبرمت[٣].

٦- يرتبط بما سبق -وكما أثبته الماوردي- في مفهومه السابق للخلافة، من أن عقدها لمن يقوم بها واجب بالإجماع، وهذا هو أساس السلطة وسندها ويكمن في رضا الرعية القائم على العقد والبيعة التي وصفها الماوردي بأنها عقد رضا واختيار، ويترتب على هذا الأساس العقدي للسلطة السياسية للخليفة مجموعة من النتائج تتعرض لها الدراسة تفصيلا فيما بعد من بينها مسئولية الخليفة أمام الأمة بموجب عقد البيعة، فضلا عن مسئوليته أمام الله عن تصرفاته أو سلوكه السياسي.

هذا مجمل للمفهوم الفقهي للخلافة أو الإمامة باعتبارها نظاما للحكم الإسلامي. وينتهي البحث في هذا المقام إلى أن الخلافة ليست عودة لنمط تاريخي معين، والدعوة

---

(١) محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، القاهرة، مكتبة محمد على صبيح، ١٩٥٤، صـ٥٨-٥٩.
(٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مرجع سابق، صـ١٦٩.
(٣) د. أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة، مرجع سابق، صـ١٢٥.

إليها ليست دعوة للعودة إلى الماضي. وإنما هى دعوة حية وحاضرة لفكرة وغاية، القصد منها إقامة النظام السياسي والاجتماعي للأمة الإسلامية على أساس الإسلام وإقامة شريعته خلافة لدور الرسول في قيادة المجتمع الإسلامي[1].

المبحث الثالث

النموذج الإسلامي لنظام الحكم

(تصور الدراسة)

خلص البحث فيما سبق إلى أن الإمامة أو الخلافة مصطلح يعبر عن فكرة ذات أصول وقواعد وغاية محددة إذا تحققت تحقق نظام الحكم الإسلامي. وهنا يتقدم البحث خطوة أخرى نحو البحث في هذه القواعد والأصول بهدف الوصول إلى ملامح النموذج الإسلامي لنظام الحكم كما تتصوره الدراسة، والذي يعد الإطار الذي يمارس فيه ومن خلاله أهل الحل والعقد في الأمة دورهم في الحياة السياسية.

والنموذج هو تصور مثالي أو نسق تحليلي مجرد تستنبط تكويناته أو عناصره وخصائصه من المصادر والتقاليد الفكرية والحضارية للكيان الذي ينتمي إليه هذا النموذج.

وإذا كانت الحضارة والفكر الأوروبي قد قدما لنا أكثر من نموذج لنظام الحكم في ضوء تعدد وتنوع مصادر هذه الحضارة، والخبرة التاريخية التي عاشتها من التقاليد القانونية الرومانية إلى التقاليد الفلسفية اليونانية، إلى التقاليد الكنسية الكاثوليكية، إلى أن انتهت بالخبرة التاريخية للدولة القومية[2]. وإذا كان الأمر كذلك، فإن السؤال الذي يطرح على بساط البحث الآن هو:

هل يمكن في ضوء المصادر الإسلامية والخبرة الحضارية الإسلامية استنباط ملامح تكوينية عامة لما تسميه الدراسة (النموذج الإسلامي لنظام الحكم)؟.

هذا النموذج بالطبع ليس تجريدا مثاليا غير قابل للتطبيق، أو أنه يسبح في آفاق تصورات نظرية لا علاقة لها بالواقع المعاش، وإنما يستمد خصائصه في هذا المجال من خصائص المصادر التي انبثق عنها والتي من بينها الجمع المتوازن بين الواقعية والمثالية، الواقعية التي لا تعني قبول الواقع على علاته، دون بذل الجهد في الارتفاع به وترقيته،

---

(١) انظر: د. عبد الحميد أبو سليمان، إسلامية المعرفة وإسلامية العلوم السياسية، مجلة المسلم المعاصر، عدد ٣١، مايو-يونيو-يوليو- ١٩٨٢، صـ٤٢.

(٢) راجع:د.منى أبو الفضل،مدخل منهاجي في دراسة النظم السياسية العربية، ط١،مرجع سابق،ص٣٨-٣٩

الواقعية التي تراعي واقع الكون من حيث هو حقيقة واقعة، ووجود مشاهد، ولكنه يدل على حقيقة أكبر منه، ووجود أسبق من وجوده هو وجود الله. هذه الواقعية التي يتسم بها النموذج الإسلامي لنظام الحكم، تجعله يسعى في حركته إلى تحقيق مثالية معتدلة مبنية على فطرة الإنسان وتطلعها إلى الترقي، فهى بحق واقعية مثالية أو مثالية واقعية[1].

إن تحليل مقومات النموذج الإسلامي لنظام الحكم -كما تتصوره الدراسة- ينطلق من مقدمة نظرية جوهرها أن الوجود السياسي هو محصلة للتفاعل بين كليات ثلاث هى الفكر والنظم والحركة، وأن فهم أي منها وحده استقلالا عن الكليات الأخرى يقدم صورة مشوهة للحقيقة السياسية، فالفكر رد فعل للممارسة والحركة ومقدمة لها في آن واحد، والنظم لا بد بدورها أن تعكس الفكر أو تنعكس في الفكر[2].

إن العقيدة التي تشكل جوهر الوجود المعنوي للأمة في الجانب الإسلامي هى منطلق الممارسة والحركة نحو تحقيق مقاصد تشكلها هذه العقيدة وتنجزها الحركة من خلال مجموعة من الأدوار والوظائف وسيلتها النظم والأبنية المؤسسية، حيث تندرج النظم في الرؤية الإسلامية في مستوى الوسائط والذرائع. ومن ثم يتحدد النموذج الإسلامي لنظام الحكم في التفاعل بين هذه المقومات الثلاثة: عقيدة النظام، وظائف ومقاصد النظام، وبنية أو مؤسسات النظام.

أولا عقيدة النظام:

العقيدة من العقد، فهى الإلزام والعهد والميثاق، وتعني الترابط والتماسك والشد والعقد الجمع بين أطراف الشيء[3].

هذه الدلالات ذات صلة وثيقة بمفهوم العقيدة، فالعقيدة الإسلامية تقوم على شد القلب وربطه على توحيد الله، والعمل بمقتضى هذا المبدأ.

ويبادر الباحث إلى القول بأن المقصود بالعقيدة الإسلامية في هذا المقام العقيدة بالمعنى الأشمل الذي يطلق على الإسلام باعتباره دينا وبوصفه عقيدة وشريعة بمعنى الاعتقادات والعبادات والمعاملات فردية كانت أو جماعية، سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية. فالعقيدة بهذا المفهوم أساس للتصور الإسلامي للكون والإنسان والحياة وربط كل ذلك بالله موجد الوجود، وهى دافع للحركة والعمل في الحياة وضابط لها[4].

---

(١) د. يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٨١، صـ١٤٢-١٤٣.

(٢) ابن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك جـ١، تحقيق وتعليق د. حامد عبد الله ربيع، دار الشعب، القاهرة، ١٩٨٠، صـ٩٣.

(٣) راجع مادة عقد في ابن منظور، لسان العرب.

(٤) راجع: ابن تيمية، الإيمان، دار عمر بن الخطاب، الأسكندرية، ١٩٨٢، صـ١٣-٢٢.

العقيدة الإسلامية جوهرها شد القلب وربطه وتوثيقه بمبدأ توحيد الله القائم على (شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله) هذا المبدأ في حقيقته منهج حياة غايته (تعبيد الناس لإله الناس وحده).

قال تعالى: ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾[1]. والعبودية لله وحده هي الشطر أو الركن الأول في العقيدة الإسلامية المتمثل في: "أشهد أن لا إله إلا الله"، والتلقي عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في كيفية هذه العبودية هو شطرها الثاني المتمثل في شهادة أن محمدا رسول الله. والقلب المؤمن المسلم هو الذي تتمثل فيه هذه القاعدة العقدية بشطريها، لأن كل ما بعدها من مقومات الإيمان وأركان الإسلام إنما هو مقتضى لها، وتقوم كلها على قاعدة العبودية لله وحده، كما أن المرجع فيها كلها هو ما بلغه لنا رسول الله عن ربه، والمجتمع المسلم هو الذي تتمثل فيه تلك القاعدة ومقتضياتها جميعا، لأنه بغير تمثل تلك العقيدة ومقتضياتها فيه لا يكون مسلما، ومن ثم تصبح شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله قاعدة لمنهج كامل تقوم عليه حياة الأمة المسلمة بحذافيرها، فلا تقوم هذه الحياة قبل أن تقوم هذه القاعدة، كما أنها لا تكون حياة إسلامية إذا قامت على غير هذه القاعدة[2].

العقيدة بهذا المضمون هى جوهر الوجود المعنوي ليس فقط للنموذج الإسلامي لنظام الحكم، بل للجسد السياسي الإسلامي بجميع عناصره فهى هوية النظام وجنسية الفرد ومصدر الولاء والانتماء وأساس الأمة وتماسكها. قال تعالى: ﴿**إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون**﴾[3]. وهى منطلق النظام في حركته، وقبلته في غايته، حيث تشيع العقيدة في وظائفه وتصبغ مقاصده بصبغتها، وتفرض نفسها على الكيان البنائي للنظام، حيث إن الأبنية والمؤسسات ما هى إلا تقنين لقواعد سلوكية معينة نابعة من العقيدة، ويؤدي تشابكها وتراكمها وانتظامها في أدوار محددة إلى تشكيل قاعدة الأبنية السياسية[4].

موقع العقيدة من النظم:

العقيدة -كما أشير سالفا- تشكل هوية النموذج الإسلامي لنظام الحكم وهى منطلقه وغايته في الحركة، ويتركز موقع العقيدة من النظام في النقاط الآتية:

---

(١) سورة الذاريات (الآية ٥٦).

(٢) سيد قطب، معالم في الطريق، بيروت، دار الشروق، د.ت، صـ٨٣.

(٣) سورة الأنبياء (الآية ٩٢).

وفي هذه المعاني راجع: سعيد حوى، الإسلام، جـ٢، سلسلة صوت الحق، عدد١٣، القاهرة: توزيع دار الإعتصام، د.ت.، صـ١٥٩ وما بعدها.

(٤) د. منى أبو الفضل، مدخل منهاجي في دراسة النظم العربية، جـ١١، مرجع سابق، صـ٣٣.

١- التزام النموذج الإسلامي لنظام الحكم بالعقيدة الإسلامية باعتبارها هوية مذهبية وقبلة في الممارسة السياسية. وهذا يعني رفض أية عقيدة أو مذهبية أو أيديولوجية أخرى بخلاف المثالية الإسلامية. إن قبول الالتزام بالعقيدة الإسلامية من قبل النظام يعني قبول التحاكم إلى الإسلام وتحكيمه واتباع ما جاء به سمعا وطاعة. قال تعالى: ﴿**إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون**﴾[١]. والميل عن ذلك هوى وضلال[٢].

وقبول الالتزام بالعقيدة الإسلامية هو بمثابة إعلان الشهادتين على المستوى الفردي وهذا لا يكفي لتحقيق صفة الإسلامية. ﴿**قالت الأعراب ءامنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم**﴾[٣].

وهذا ينقلنا إلى النقطة التالية.

٢-الحركة بموجب العقيدة قصدا إلى إنجاز المقاصد العامة للشريعة الإسلامية وتجسيدها واقعا حيا معاشا. ففي الحديث: (قل آمنت بالله ثم استقم)[٤]. إذ الإيمان ما وقر في القلب (قبول الالتزام وتحكيم الإسلام) وصدقه العمل، وهذا يعني بالنسبة للنظام الحركة من منطلق الإيمان، أو الحركة بمقتضى النظر الشرعي[٥]. وهذا محك الاختبار في صدق الالتزام العقدي للنظام، وهل هو قبول استظهار أو التزام افتقار، هل الإعلان الدستوري بالتزام الإسلام عقيدة للنظم ذو طبيعة إقرارية أو طبيعة إعلانية؟، هل هذا الالتزام العقدي صادر عن رغبة وحرص أو صدر تملقا واستقطابا للرأي العام وتوظيفا للعاطفة والرصيد الإيماني للجماهير[٦].

٣- هناك عنصر آخر من عناصر موقع العقيدة من النموذج الإسلامي لنظم الحكم هو حماية العقيدة من كل ما يشكل انحرافا عنها كالردة، أو انحرافا بها كشيوع بدعة معينة أو قيام متبوع بدعوة أو رأي أو مذهب يخالف العقيدة في نقائها وصفائها[٧].

---

(١) سورة النور (الآية ٥١).

(٢) حامد عبد الماجد السيد قويسي، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية. رسالة ماجستير، قسم العلوم السياسية، كلية الإقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٠. صـ٢٦٢. وراجع: د. عبد العظيم فودة، الحكم بما أنزل الله. القاهرة، دار الصحوة، ١٩٨٧، صـ٢١-٢٤.

(٣) سورة الحجرات (الآية ١٣).

(٤) حديث صحيح رواه مسلم. انظر نص الحديث وشرحه في: د. موسى شاهين لاشين، فتح المنعم شرح صحيح مسلم، جـ١، القاهرة، دار التراث، د.ت، صـ٢٢٩-٢٣٩.

(٥) حامد عبد الماجد السيد قويسي، الوظيفة العقيدية، مرجع سابق، صـ٢٢٩.

(٦) نبيل عبد الفتاح، معركة المصحف والسيف، الدين والدولة في مصر، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٣، صـ٧٠.

(٧) راجع: حامد عبد الماجد، مرجع سابق، صـ٣٠٧-٣١١.

٤- العمل على تغلغل العقيدة في الكيان الاجتماعي والسياسي بحيث تصبح العقيدة الإسلامية أساس الانتماء ومصدر الولاء، وهذا يعني التحرر من الغزو الثقافي، وأن نرجع في بناء الكيان الاجتماعي والسياسي إلى النبع القرآني الخالص، أسوة بالرسول -صلى الله عليه وسلم- الذي كان خلقه القرآن[1]، بحيث يكون نسق القيم الإسلامية هو قاعدة هذا الكيان الاجتماعي والسياسي والضابط لتفاعلاته وحركته.

ثانيا وظائف النظام (نطاق الحركة ومقاصدها):

المقوم الثاني من مقومات النموذج الإسلامي لنظام الحكم -كما تتصوره الدراسة يتعلق بمجال حركة النظام ومقاصد هذه الحركة، وهو ما تعبر عنه نظرية النظم السياسية الغربية بوظائف النظام وأهدافه من خلال ما يعرف باسم (التحليل البنائي الوظيفي)[2].

وهنا نجد أنفسنا أمام صورة من صور التفاعل بين العقيدة والحركة، حيث تصوغ العقيدة الإسلامية حركة النظام وتضع لها الحدود والأبعاد. بعبارة أخرى نجد العقيدة تشكل مضمون وظائف النظام، بل يمتد التفاعل بين الوظائف أو الحركة والأدوار من جانب والعقيدة من جانب آخر، حتى إن العقيدة تحدد مقاصد وأهداف الحركة.

ومن ثم يقرر الباحث -باطمئنان- أن الفقه السياسي الإسلامي يملك رؤية وظيفية متكاملة لنموذجه في نظام الحكم، هذه الرؤية لها خصائص التكامل الوظيفي الذي يبلغ بالحركة السياسية نحو مقاصدها بما يحقق الذاتية أو الشخصية الإسلامية في الواقع المعاش.

كما تتصف هذه الرؤية الوظيفية الإسلامية بالاستقلال، فلا تستقي من خبرة وظيفية أخرى خارجة عنها، وإنما تنبع هذه الرؤية من داخل الفقه السياسي الإسلامي نفسه وتقوم على أصوله ومصادره، ومن ثم فإن هذه الوظائف لها طبيعتها الخاصة التي تميزها عن مثيلاتها، أو التي تبدو نظيرة لها في النماذج الأخرى لنظم الحكم كما يبين من التحليل. وكذلك فإنه من خلال الربط بين ثلاثية: عقيدة، وظيفة، مقصد، يبرز التميز في الرؤية الإسلامية لمقاصد النموذج الإسلامي لنظام الحكم.

ومما يجدر ذكره هنا أنه من مظاهر الاستقلال والخصوصية أن مصطلح وظيفة ليس مصطلحا فقهيا شائعا، وإنما هناك مصطلحات فقهية أكثر دلالة على الرؤية الإسلامية في تعبيرها عن الحركة وإلزامها والتزامها، فهناك مفهوم الولاية، مفهوم الخطط، مفهوم

---

(١) انظر: سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، صـ١٨.

(٢) في التحليل البنائي الوظيفي أنظر:

G. Almond, "Comparative Political Systems, The Journal of Politics, Vol. 18, No. 3, August, 1956, PP. 391-409.

الواجب الكفائي[1].

مضمون الرؤية الإسلامية في الوظائف (مجال الحركة):

يحاول الباحث أن يضع في هذه السطور الملامح العامة لمضمون الرؤية الإسلامية لوظائف نظام الحكم من خلال استعراض محاولات خمس من محاولات أئمة الفقه السياسي الإسلامي لتصور وتحليل وظائف النموذج الإسلامي لنظام الحكم، حيث يمكن تصنيف هذه المحاولات الخمس في اتجاهات منهاجية ثلاثة من حيث التناول، وذلك على النحو الآتي:

أولا: الاتجاه الفقهي (الأحكام):

ويعني هذا الاتجاه بإرساء رؤيته لوظائف النظام على أساس التقنين الفقهي وبيان القواعد الشرعية التي تضبط هذه الوظائف، وهو ما يعرف فقها بالأحكام الشرعية للوظيفة (الواجب) من القرآن الكريم والسنة الشريفة، هذا الاتجاه يركز على الوظائف (الواجبات) باعتبارها حركة ونشاطا أو سلوكا أكثر من تركيزه على الأبنية والمؤسسات، وفي تناوله للأبنية فإنه يعالجها من منطلقه المنهاجي أيضا، وذلك بإرسائه للشروط الوظيفية للقائم بالوظيفة وذلك باعتبارها شروطا مؤسسية أو نظامية في رؤية الباحث، وذلك كشروط الإمام، وشروط الوزير، وشروط القاضي والمحتسب.. الخ.

يمثل هذا الاتجاه -في رأي الباحث- الماوردي الشافعي في كتابه "الأحكام السلطانية" وعلى منهاجه جاء أبو يعلى الفراء (الحنبلي) في كتابه بالعنوان نفسه ويتماثل الكتابان من حيث الموضوعات ومنهاج المعالجة إلاّ من بعض الاختلافات في الآراء الجزئية بين مذهبيهما، وينضم إلى هذا الاتجاه كل من الإمام بدر الدين بن جماعة في كتابه "تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام" وشيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه "السياسة الشرعية".

أما الماوردي فقد اشتمل كتابه المذكور على رؤيته لوظائف النموذج الإسلامي لنظام الحكم، وإن جاء عرضه لها سردا لا يربطها رابط معين كأن يربط كل مجموعة منها برابط معين.

وباستعراض محاولة الماوردي فإنه يمكن رصد هذه الوظائف مصنفة على الوجه الآتي:

١- مجموعة الوظائف التي تدور حول ما يسمى "شغل الأدوار" أو "التجنيد السياسي" مثل وظائف العقد للإمام والبيعة له[2] وخلعه إن اقتضى

---

(١) ستأتي مناقشة وبيان هذه المفاهيم في سياق الدراسة، ومن بينها مفهوم الوظيفة والدور ومدى دلالته على التعبير عن المفاهيم الإسلامية في هذا الخصوص. والباحث مؤقتا يستخدم الوظيفة هنا باعتباره مرادفا للمفاهيم الإسلامية المذكورة انظر صـ٢٧٣.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، صـ٦،٧،٢١.

الأمر، واستنابته لوزرائه[١] وتقليده أمراء الأقاليم[٢]، وإمارة الجهاد[٣]، وتفويض الأجهزة المختلفة للقيام بدورها نيابة عن الخليفة.

٢- وظائف الجهاد وأحكامه وتسيير الجيوش وتدبير الحرب[٤]، وحروب المصالح الشرعية مثل قتال أهل البغي والمرتدين والمحاربين (قطاع الطرق)[٥].

٣- وظائف تدور حول الرقابة والقضاء، وهى ولاية القضاء وولاية الحسبة والمظالم[٦].

٤- وظائف جزائية (الحدود والتعزيرات) وهى ما أسماها أحكام الجرائم[٧].

٥- وظائف اقتصادية ومالية مثل ولاية الصدقات والزكوات[٨]. قسم الفيئ والغنائم[٩]، وضع الجزية والخراج[١٠]، إحياء الأرض الموات[١١]، واستخراج المياه[١٢]، إقطاع الأرض[١٣]، وما يختص ببيت المال من دخل وخرج[١٤].

وفي الاتجاه نفسه نجد محاولة أكثر منهاجية من ناحية هيكلة الوظائف وفقا لمعيار معين، هى محاولة الإمام بدر الدين بن جماعة، حيث قدم وظائف خمسا في حفظ الأوضاع الشرعية[١٥] هى القضاء، الفتوى، الحسبة التي حقيقتها ولاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، النظر في الأوقاف العامة والخاصة إن خص الإمام بها من يصلح لها

(١) المرجع السابق صـ٢٢.
(٢) المرجع السابق صـ٣٠.
(٣) المرجع السابق صـ٣٥.
(٤)المرجع السابق صـ٣٥-٣٧.
(٥)المرجع السابق صـ٤٥، ٥٥، ٥٨. وحروب المصالح الشرعية شكلها المعاصر تدخل القوات المسلحة لأغراض داخلية مشروعة كقمع محاولة انقلابية مثلا حيث لا تجدي وسائل الأمن الداخلي كالبوليس مثلا.
(٦)المرجع السابق صـ٦٥، ٧٧، ٢٤٠.
(٧)المرجع السابق صـ٣١٩.
(٨) الماوردي. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، صـ٢١٩.
(٩)المرجع السابق صـ١١٣.
(١٠)المرجع السابق صـ١٢٦.
(١١)المرجع السابق صـ١٤٧.
(١٢)المرجع السابق صـ ١٧٧.
(١٣)المرجع السابق صـ ١٩٠.
(١٤)المرجع السابق صـ٢١٣.
(١٥) بدر الدين بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام. تحقيق ودراسة د. فؤاد عبد المنعم أحمد، قطر، رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية، ١٩٨٧، صـ٨٧، وما بعدها.

لأنها مفوضة إلى القضاء عند الإطلاق، أما النظر الخامس فهو الأيتام والسفهاء والمجانين ومصالحهم وأموالهم.

ثم يتحدث عن أحكام وظائف التقليد والتفويض والتولية والعزل، وذلك للخليفة والمستنابين (الجهاز الإداري).

كما يحدثنا عن أحكام الوظائف المالية والاقتصادية على أنها "عطاءات السلطان وجهاتها"[١].

المحاولة الأخيرة في هذا الاتجاه هي محاولة (ابن تيمية) وهي تعبر عن نضج واكتمال منهاجي، حيث تتخذ منطلقا ومرتكزا لها من القرآن الكريم، وعلى هذا الأساس القرآني هيكل ابن تيمية مجموعة وظائف الحكم في مجموعتين، كل مجموعة ذات طبيعة معينة.

فقد انطلق ابن تيمية من قوله تعالى: **﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾**[٢].

وذهب إلى أن هذه الآية قد أوجبت (على الأمراء) أداء الأمانات إلى أهلها والحكم بين الناس بالعدل، وأن هذين (أداء الأمانات والحكم بالعدل) جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة[٣].

وعلى هذا الأساس أقام رؤيته الوظيفية في محورين:

الأول: محور أداء الأمانات، ويشتمل:

١- الولايات باعتبارها أمانات، ومن ثم شروط الصلاحية لتوليها أو معايير الصلاحية والكفاءة[٤].

٢- الأموال وأنواعها (مصادر المالية العامة) والسياسات الشرعية في جمع وصرف الأموال السلطانية (العامة)[٥].

الثاني: محور الحكم بالعدل، ويشمل:

١- حدود الله، وهي الحدود والحقوق التي ليست لقوم معينين بل منفعتها لمطلق المسلمين، والفئات التي توقع عليهم (المحاربين، قطاع الطرق، السارق، حد الزاني، حد الشارب، حد القاذف، والتعزيرات)، الجهاد القتالي بمعنى التدخل

---

(١)المرجع السابق صـ١١٧-١٢٥.
(٢) سورة النساء (الآية ٥٨).
(٣) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مرجع سابق، صـ١٦.
(٤)المرجع السابق صـ١٨-٣٩.
(٥)المرجع السابق صـ٤٠-٧٦.

القتالي لبعض من هذه الفئات إذا امتنعت وتحصنت وتأبت على الحاكم ورفضت توقيع الحد عليها قضاء، وقتال المرتدين والزنادقة[١].

٢- حقوق الناس، وهى الحدود والحقوق التي لآدمي معين، ومنها النفوس (حد القتل)، القصاص في الجراح، وفي الأعراض، وعقوبة الفرية.. الخ[٢].

هذا عن الاتجاه الفقهي الذي يؤسس حركة النظام ووظائفه على الأحكام والأدلة الشرعية من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

ثانيا: اتجاه غلبة التحليل النظري على التأسيس الفقهي:

يغلب على هذا الاتجاه في عرضه لوظائف النموذج الإسلامي لنظام الحكم التحليل النظري على التأسيس الفقهي على نحو ما رأينا سابقا. هذا التحليل النظري قد يأخذ اتجاهين أو مسلكين، المسلك الأول: مسلك فلسفي، المسلك الثاني: متابعة تطور الوظيفة في الواقع من حيث النشأة والتطور والانتهاء أو الاندماج في وظائف أخرى.

١- المسلك الفلسفي:

وهو المسلك الذي يعالج وظائف النموذج الإسلامي لنظام الحكم من المنطلق الفلسفي المتأثر في معالجته للنموذج الوظيفي الإسلامي بالتراث والنظريات الفلسفية اليونانية، وإن اختلفت درجة التأثر من مفكر لآخر، حيث تعرض الفكر الإسلامي في نهاية العصر الأموي وفي العصر العباسي لموجة من التغريب من الحضارتين الفارسية واليونانية، الأمر الذي غلب على رؤية هؤلاء المفكرين للنموذج الوظيفي الإسلامي لنظام الحكم، بحيث لم تأت هذه الرؤية منطلقة من المصادر الإسلامية بنقائها ورؤيتها للواقع[٣].

هذا المسلك يمثله ابن رشد والفارابي وإخوان الصفا، فهؤلاء جميعا على سبيل المثال تعرضوا لموضوع وظائف النظام السياسي الإسلامي، وتدور رؤيتهم حول دور السلطة في تحقيق السياسة الفاضلة، وفي تحقيق السعادة التي هى الغاية النهائية لهذه السلطة -كما يرى الفارابي[٤]. ولا يختلف ابن رشد عن ذلك كثيرا[٥]. أما إخوان الصفا، فهم أقرب

---

(١) المرجع السابق ص٧٧-١٦٤.

(٢) المرجع السابق ص١٦٥-١٨٠.

(٣) انظر: حامد عبد الماجد قويسي، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص١٤٩.

(٤) انظر: نيفين عبد الخالق، أبو النصر الفارابي: دراسة تحليلية لفكره السياسي، دراسة في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة ماجستير، قسم العلوم السياسية، كلية الإقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٧٧، ص٣١٦-٣٣٢.

(٥) انظر: علا عبد العزيز، الفكر السياسي لابن رشد، رسالة ماجستير، قسم العلوم السياسية، كلية الإقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨١، ص٣٠٥-٣١٠.

إلى الأحكام الشرعية والنظرة الفقهية عن سابقيهم، وإن سلكوا المسلك نفسه، وقد تحدث هؤلاء عن وظائف مثل منع العدوان بين البشر بسبب التنازع، وعن قضاء الحاجات الدينية المتمثلة في حفظ الشريعة على الأمة وإحياء السنة في الملة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما تحدثوا أيضا عن قضاء الحاجات الدنيوية التي يباشرها الإمام عبر نوابه في سائر البلدان مثل جباية الخراج، وأخذ الجزية، وحماية الثغور[١].

والباحث يرى أن هذا المسلك في معالجة (النموذج الوظيفي الإسلامي) تقتصر جدواه على الجانب النظري، أما الواقع -ولا سيما واقعنا المعاصر- فيحتاج إلى تطوير نموذج وظيفي إسلامي يستقي من المصادر الإسلامية النقية، ويستنبط بالمناهج الأصولية للاستنباط والاجتهاد، آخذا حاجة الواقع ومتغيراته في الاعتبار.

المسلك الثاني (التطور المؤسسي):

هذا المسلك يغلب عليه التحليل النظري القائم على متابعة التطور المؤسسي للوظائف، وإن كان لا يغفل أحكام الوظيفة. ويتمثل هذا المسلك في بعض الكتابات التي تحمل عنوان الخطط أو النظم الإسلامية، ويمثل الباحث لهذا الاتجاه (بتحليل ابن خلدون) في مقدمته للوظائف التي تندرج تحت الخلافة.

ابن خلدون يقدم رؤيته لنوعين من الوظائف بحسب طبيعة نظام الحكم في كل نوع، وما إذا كان خلافة شرعية أو إمارة قهر وتغلب (ملك وسلطان)، ويندرج تحت الخلافة[٢].

وتحدث عن نوعين من الخطط والوظائف:

الأول.. خطط دينية خلافية من إمامة الصلاة، والفتيا، والقضاء، والجهاد، والحسبة والسكة. وهذه كلها مندرجة تحت الإمامة الكبرى التي هى الخلافة، ثم يتابع ابن خلدون تطور هذه الوظائف في الواقع التاريخي في مختلف أقاليم الخلافة الإسلامية ويشير إلى أن هذه الوظائف بقيت منها وظائف ذهبت بذهاب ما ينظر فيه، وأخرى صارت سلطانية. فوظيفة الجهاد -كما يرى- بطلت ببطلانه إلا في القليل من الدول، وكذا نقابة الأنساب التي يتوصل بها إلى الخلافة أو الحق في بيت المال قد بطلت لدثور الخلافة ورسومها[٣].

---

(١) راجع: محمد فريد حجاب، الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا، دراسة في الفكر السياسي الإسلامي. رسالة دكتوراه، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٦، صـ٤٤٩-٤٥٨.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، صـ٦٢٤-٦٢٥.

(٣) المرجع سابق، صـ٦٢٤-٦٣٧.

الثاني.. الوظائف السلطانية، "ويرى أن هذه الوظائف في الملة الإسلامية مندرجة تحت الخلافة لاشتمال منصب الخلافة على الدين والدنيا"، فالأحكام الشرعية متعلقة بجميعها لعموم تعلق الحكم الشرعي بجميع أفعال العباد، والفقيه ينظر في مرتبة الملك والسلطان وشروط تقليدها استبدادا على الخلافة، وهو معنى السلطان، أو تفويضا منها وهو معنى الوزارة، وفي نظر الفقيه الأحكام والأموال والسياسات مطلقا أو مقيدا أو في موجبات العزل إن عرضت وغير ذلك من معاني الملك والسلطان، وكذا في سائر الوظائف التي تحت الملك والسلطان من وزارة أو جباية أو ولاية، لابد للفقيه من النظر في كل ذلك، إلا أن كلامنا -ابن خلدون- في وظائف الملك والسلطان ورتبته إنما هو بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر لا بما يخصها من أحكام الشرع، فليس من غرض كتابنا، فلا نحتاج إلىتفصيل أحكامها الشرعية فهي مستوفاة في كتب الأحكام السلطانية مثل كتاب القاضي أبي الحسن الماوردي وغيره من أعلام الفقهاء، فإن أردت استيفاءها فعليك بمطالعتها[1].

ثم يتابع ابن خلدون تطور هذه الوظائف السلطانية وتطور مؤسساتها في الواقع التاريخي، ومنها الوزارة والحجابة وهو من يحجب السلطان عن العامة ويغلق بابه دونهم أو يفتحه لهم على قدره في مواقيته، وديوان الأعمال والجبايات وهى القائمة على أعمال الجبايات وحفظ حقوق الدولة في الدخل والخرج وإحصاء العسكر وتقدير أرزاقهم وصرف أعطياتهم، ديوان الرسائل والكتابة، ووظيفة الشرطة، وكان أصل وضعها في الدولة العباسية لمن يقيم أحكام الجرائم في حال استبدائها أولا ثم الحدود بعد استيفائها[2].

الاتجاه الثالث (الجمع بين الأحكام الفقهية والواقع بمتغيراته):

هذا الاتجاه يمثله الإمام الجويني في محاولته في الغياثي حيث مثل الجويني بخصائصه المنهاجية في معالجة وظائف النموذج الإسلامي لنظام الحكم اتجاها مستقلا بالخصائص الآتية:

١- الاهتمام بإبراز الأحكام والأدلة الفقهية لمختلف الوظائف التي عبر عنها بالواجبات الكفائية[3].

٢- في تحليله الفقهي، جمع مع وعى بالتمايز بين الأبنية والوظائف، فقد توازن الاهتمام بالجانبين من خلال بيان الشروط الفقهية الواجب توافرها فيمن يقوم بكل

---

(١) المرجع سابق، صـ٦٦٤-٦٦٥.

(٢)المرجع سابق، صـ٦٦٥-٦٩٤.

(٣) الجويني، غياث الأمم، مرجع سابق، صـ١٥٦.

وظيفة بدءا من الإمامة الكبرى.

٣- في عرض رؤيته لوظائف النظام من منطلق الأحكام الفقهية، فقد اتسم بالواقعية والديناميكية حيث يفترض الفروض المتصور حدوثها في الواقع في كل حالة ويحاول في قوة حجة أن يستنبط البديل الأنسب للواقع من منطلق المصادر الفقهية.

٤- ومبعث الواقعية في منهج الجويني وعيه بموقع قضية الإمامة والسياسة في منظومة العلوم الإسلامية، وأنها من قضايا الفروع. وليست الإمامة من قواعد العقائد، بل هي ولاية تامة، ومعظم القول في الولاة والولايات العامة والخاصة مظنونة[١]، ولا ينبغي القطع والجزم في موضع الظن وهي منطقة الاجتهاد وتعدد وجهات النظر، وكل مأجور على اجتهاده.

ويقدم الجويني رؤية لوظائف النموذج الإسلامي لنظام الحكم هي في نظر الباحث تصلح أساسا لإطار وظيفي معاصر، وقد أجمل الجويني أغلب هذه الرؤية في باب: "ما إلى الأئمة والولاة"، ويلاحظ الباحث تشتت الكثير من هذه الوظائف في أكثر من موضع، وهذا مرده إلى أخذ الجويني بمنهج عرض الكليات من الوظائف ثم يعاود مرة أخرى تفصيلها في جزئيات، ولكن يمكن أن تركز رؤية الجويني للوظائف في الإطار الآتي، وهي موضع تفصيل فيما يأتي في الدراسة:

١- وظائف تتعلق بالأوضاع الشرعية والنظر في أمور الدين، ومنها ما يتعلق بأصول الدين وهي حفظه من المبتدعين والزنادقة ودعاء الكافرين إليه وما يتعلق منها بفروع الدين مثل إمامة الصلاة وإقامة الشعائر كالحج.. الخ[٢].

٢- النظر في وظائف العقد للإمام وخلعه، واستنابة وزرائه وولاته[٣].

٣- النظر في فصل الخصومات بين المتنازعين والمتشاجرين، وإقامة الحدود والتعزيرات والقضاء[٤].

٤- حماية الثغور وجهاد الكافرين، ومقاتلة أهل البغي والمرتدين والزنادقة والمحاربين[٥].

٥- وظائف مالية واقتصادية تتعلق بسد الحاجات والخصاصات. جماع المصاريف العامة وكلياتها، وتدبير الأمور، والتنبيه على بعض السياسات الاقتصادية كالسلوك

---

(١) المرجع السابق، صـ٤٨.

(٢)المرجع السابق، صـ١٣٥-١٤٥.

(٣)المرجع السابق، صـ٩٩، ٥٢، ٢١٤.

(٤) الجويني، غياث الأمة، مرجع سابق، صـ١٥٨-١٦١.

(٥)المرجع السابق، صـ١٥٩، ١٥٧، ١٧١.

الادخاري وتعيين الموسرين والأغنياء للنهوض بالواجبات الكفائية، وبذل فضول الأموال وقت أن يخلو بيت المال من المال[1].

٦- وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[2].

هذا عن الرؤية الإسلامية الوظيفية ومنهاجية تناولها، ويمكن أن نخلص إلى الملاحظات الآتية لهذه الوظائف:

١- تتأسس وظائف النموذج الإسلامي لنظام الحكم على العقيدة الإسلامية من حيث الأحكام والأدلة -كما سنرى تفصيلا-. وكما سبق الإشارة فإن العلاقة بين العقيدة والحركة السياسية التي تتمثل في الوظائف لها علاقة تفاعل حيث تشيع العقيدة في الحركة محددة أبعادها ومسارها.

وهنا يثور مبدأ شرعية الممارسة بمضمونه الإسلامي[3]، حيث تتأسس الحركة والممارسة الوظيفية على الأدلة والأحكام الشرعية، ومن ثم فما اتفق مع هذا الأساس كان شرعيا وما خالفه كان مجافيا للشرع، وما طابقه كان صحيحا، وما جافاه كان باطلا أو فاسدا، وما اتفق مع هذا الأساس كان عدلا وما ناقضه كان ظلما[4].

وفي حالة مجافاة الحركة والممارسة الوظيفية للأحكام التي تستمد من الوحي -قرآنا وسنة- وما يجري مجراه من مصادر الأحكام يثور مفهوم المسئولية الإسلامية بمضمونه الاستغراقي والشامل كما يأتي بيانه.

٢- وكما أن العقيدة في تفاعلها مع الوظائف تحدد مضمونها أو طبيعتها ومسارها، فإن العقيدة تفرض نفسها أيضا على غايات الحركة ومقاصد الوظائف التي تلتقي عند حراسة الدين وسياسة الدنيا به، وأحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فالمقصود بالخلق إذاً دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم[5].

٣- الوظائف في النموذج الإسلامي لنظام الحكم ترتبط بالمقاصد ارتباط الوسائط بالأهداف والغايات، ومن ثم فإن التفاعل ثلاثي العناصر (العقيدة -الوظائف- المقاصد) ينتهي إلى أن العقيدة منطلق الحركة ومقاصدها وغايتها.

الوظائف والمقاصد (الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية):

---

(١) المرجع السابق، صـ١٧٢، ١٨٠، ١١٢، ١٧٢، ١٩٩.

(٢) المرجع السابق، صـ١٧٦.

(٣) انظر مفهوم الشرعية الإسلامية في التقائه مع مفهوم التمكين العقيدي، صـ٣١٠ -٣١٥.

(٤) راجع مفهوم المصالح الشرعية وارتباطه بالمقاصد العامة للشرعية، صـ٢٨٢ -٢٩٦.

(٥) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، صـ٥٦٥.

ومن منطلق مقارنة الوظائف في النموذج الإسلامي لنظام الحكم بالوظائف في النماذج الغربية لنظم الحكم -سواء في ذلك نموذج مونتيسكيو للفصل بين السلطات الثلاث- التشريعية والتنفيذية والقضائية- أو ما يقدمه الاتجاه السلوكي في دراسة النظم السياسية على يد (ايستون) ونموذجه لتحليل النظام السياسي أو (الموند) في النموذج الوظيفي[1]، يمكن أن ننتهي إلى الملاحظات الآتية:

١- النماذج الغربية في وظائف نظم الحكم من حيث الموقف العقدي تقوم على أساس استبعاد كل ما له صلة بالدين، حيث الدين لا مكان له في الحياة السياسية، سواء في ذلك النموذج الماركسي أو نموذج فصل السلطات أو النموذج السلوكي الذي يقوم على الانطلاق من الواقع في التحليل السلوكي أو الوظيفي واستبعاد القيم من نطاق التحليل السياسي،كما سنرى. أما على الجانب الإسلامي، فقد رأينا كيف تشكل العقيدة المقوم الرئيس والمحور في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، حيث إن الغاية من حركة النظام تحقيق ما تهدف اليه عقيدة التوحيد من تعبيد الناس لإله الناس، وبالتالي فإن العقيدة تشيع وتشكل حركة النظام ومقاصده، ومن ثم فإن العقيدة هى أساس الشرعية، ومعيار الحق والباطل، والصواب والخطأ، ومصدر الحل والحرمة.

وهنا يجد الباحث من الضروري أن يسترعي النظر إلى أن تقسيم الفقهاء للنموذج الإسلامي إلى وظائف دينية وأخرى دنيوية- مثلما ذهب الجويني إلى تقسيم ما إلى الأئمة والولاة إلى نظر في الدين ونظر في أحكام الدنيا، وابن خلدون إلى تقسيم الخطط إلى دينية خلافية وخطط سلطانية كما سبق، وكذلك من المحدثين تقسيم السنهوري لصلاحيات الخليفة إلى صلاحيات دينية وصلاحيات سياسية[2]. هذه التقسيمات من قبل الفقهاء لا يكمن خلفها مبدأ اللادينية أو الدنيوية، والتفرقة بين ما هو ديني وما هو دنيوي، بين ما هو ديني وما هو سياسي، حيث لا تعرف الرؤية الإسلامية هذه الثنائيات، فالديني سياسي والسياسي ديني، حيث تغلف العقيدة وتصوغ حركة الحياة بجوانبها المختلفة كما رأيناها.

كذلك، فإن مصالح الدنيا في الرؤية الإسلامية تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الآخرة، لا من حيث أهواء النفوس (أيديولوجيات سياسية ومصالح قومية وصالح عام) في جانب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية[3].

(١) راجع تقويم هذه النماذج وغيرها من النماذج الغربية في: حامد عبد الماجد السيد قويسي، الوظيفية العقيدية، مرجع سابق، صـ٩٨-١٠٢.

(٢) د. عبد الرازق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ترجمة وتعليق د. نادية عبد الرازق السنهوري، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩، صـ١٨٩.

(٣) الشاطبي، الموافقات، جـ٢. مرجع سابق. صـ٢٧.

ومن ثم يعتبر ابن خلدون أن المعيار الرئيسي في نوعية الحكم هو في القانون الأساسي والسياسة التي يلتزمها، وما إذا كان مصدرها الغلب والشهوة أو العقلاء وأكابر الدولة وبصراؤها، أو من الله بشارع يقررها، والأخيرة سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة. فأحكام السياسة (التي مصدرها العقل وليس الشرع) إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط: ﴿**يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا**﴾[١]. ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم، فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم[٢].

الرؤية الإسلامية إذاً تربط بين الدين والدنيا والسلطان (السياسة)، حيث رتب الإمام الغزالي هذه العلاقة في مقدمات منطقية مفادها "أن نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع عليه السلام، ولا يحصل نظام الدين إلا بإمام مطاع، وذلك لأن نظام الدين لا يقوم ولا ينتظم إلا بانتظام أمر الدنيا (الاستقرار والأمن على الأنفس والأموال)، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع، ومن ثم قيل: الدين والسلطان توأمان، والدين أس والسلطان حارس، وما لا أس له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع. ومن ثم يبين أن السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة"[٣].

هذه نظرة الإسلام للعلاقة بين الدين والدنيا وموقع السلطة ووظائفها بينهما، حيث الهدف النهائي الآخرة. ومن ثم فإن تقسيم الفقهاء للوظائف إلى ديني ودنيوي أو ديني وسياسي لا مغزى له إلا لغرض الدراسة.

٢- نتيجة للموقف العقيدي السابق، فإن حركة أو وظائف النظام أو النموذج الإسلامي لنظام الحكم أوسع نطاقا منها في النموذج الوظيفي الغربي، حيث تحتوي حركة النظام الإسلامي على دور أو وظائف تتعلق بما تطلق عليه الدراسة "التمكين العقدي"، سواء في النطاق الدولي حيث يشكل نشر الدعوة في الخارج تكليفا بواجب شرعي على النظام أن يقوم به، أو في النطاق الداخلي حيث يجب (الوجوب الشرعي) على النظام أن يعمق الممارسة الإسلامية وأن يرسخ مفهوم الشرعية الإسلامية على المستوى الجزئي (الفردي) وعلى المستوى الكلي (النظامي)، مثل هذه الوظائف لا مجال لها في النماذج الوظيفية الغربية حيث يقتصر الأمر في الجوانب المعنوية للنظام على مدارك مثل الثقافة السياسية والقيم السياسية.. الخ.

وقد يقال إن دلالات التمكين العقدي توجد بشكل أو بآخر في النموذج الماركسي

---

(١) سورة الروم (الآية ٧).

(٢) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، صـ٥٦٥-٥٦٦.

(٣) انظر: الإمام الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مرجع سابق، صـ٩٥-١٠٠.

الذي يهدف إلى تصدير الأيديولوجية، لكن تبقى الفروق في أسس وقيم وطبيعة ومقاصد التوجيه المعنوي إلى الخارج في الجانبين.

٣- هناك فارق بين الجانبين من حيث طبيعة الوظائف، وإذا كان الفارق السابق فارقا أفقيا في الوظائف، فإن الفارق هنا رأسي، حيث إن أبعاد ومضمون كل وظيفة من وظائف النظام تختلف عن مثيلتها على الجانب الآخر.

فالوظيفة التشريعية أو وظيفة صنع القاعدة أو ما يعبر عنه بصنع القرار مطلقة من حيث مقصدها ومصادرها في الرؤية الغربية، أما على الجانب الإسلامي فهى -كما تعبر الدراسة- الاجتهاد التشريعي، وهى كما سبق عملية علمية لها أصولها العلمية وقواعدها الأصولية ومصادرها ومناهجها، وهى مقصورة على تخريج واستنباط الأحكام من أدلتها ومظانها الشرعية، وتدور في فلك المقاصد والمصالح الشرعية.

الوظيفة التنفيذية أو تطبيق القاعدة تصير في الرؤية الإسلامية ذات وجه اجتهادي عبّر عنه بتحقيق المناط. أما وظيفة التقاضي بالقاعدة، أو العدالة وظيفة، فهى وظيفة المجتهد في الرؤية الإسلامية. وهكذا سائر الوظائف كما جاء تحليلها في سياق الدراسة فهى من طبيعة مختلفة عما يماثلها ظاهريا في النماذج الوظيفية الغربية، وهذا يرجع إلى خصوصية واستقلالية الرؤية الإسلامية ونظرتها الكلية المستقلة للكون والإنسان والحياة.

ومن ثم يتحفظ الباحث على نظرة بعض الدراسات الإسلامية للنموذج الإسلامي لنظام الحكم ودراسته من منظور النموذج الغربي التقليدي (نموذج السلطات الدستورية الثلاث)، حيث تقسم النظام الإسلامي إلى سلطات ثلاث -تشريعية وتنفيذية وقضائية، وذلك لما رأيناه من الاختلاف في الأبعاد الرأسية والأفقية في الوظائف على الجانبين. وهذا مرجعه إلى التأثر في دراسة النظم السياسية أو نظم الحكم بالمنهج التقليدي الدستوري القانوني، والاعتماد في المقارنة بين النظام على الجانبين -الغربي والإسلامي- على الأشباه والنظائر، وهومنهج خادع يؤدي إلى التوهم والتضليل، حيث إن الأشباه والنظائر بين الجانبين ظاهرية وسطحية، ومن ثم ينبغي اعتماد الفروق في المقارنة حتى يبين كل نظام وموقفه حيث هو.

٤- الفارق الأخير يتعلق بمقاصد وظائف النظام على الجانبين. ففي الجانب الإسلامي تنتهي مقاصد نظام الحكم إلى مقصد واحد هو الغاية النهائية أو مقصد المقاصد وهو تحقيق العبودية لله وحده. وهو المقصد من وضع الشريعة، حيث القصد "إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا"[١].

---

(١) الشاطبي، الموافقات، جـ٢، مرجع سابق. صـ١٢٠.

وعلى الجانب الغربي نجد أن غاية النظام السياسي تحقيق الاستقرار والمحافظة على بقاء النظام، من خلال تحسين الأداء وزيادة القدرة والفاعلية، بهدف تحقيق التوازن والاستقرار بين تكويناته وتركيباته البنائية من جانب، والتوافق بين النظام وبيئته الاجتماعية والاقتصادية من جانب آخر، وعماد ذلك كله تطوير قدرات النظام بما يحقق الفاعلية في استيعابه للمدخلات، ومن ثم يتبين الفارق الكبير والبون الشاسع بين المقصد الأساسي على الجانبين.

والنموذج الإسلامي لنظام الحكم لا يستمد استقراره من خلال هذا التوازن أو من خلال هذه الآلية الداخلية، واستقراره ليس غاية في ذاته حيث إن النظام السياسي بأكمله يدخل في نطاق الوسائل، والوسائل تستمد أهميتها واستدامتها من قدرتها على تحقيق غايتها، ومن ثم فإن استقرار النموذج الإسلامي لنظام الحكم يستمد من قدرته على تحقيق العبودية لله من خلال تكريس الشرعية الإسلامية وتحقيق التمكين العقيدي.

ثالثا: بنية النظام:

المقوم الثالث للنموذج الإسلامي لنظام الحكم كما تتصوره الدراسة يتصل بالجوانب البنائية والمؤسسية للنظام.

والمقصود من بنية النظام ومؤسساته الإطار التنظيمي الذي من خلاله وبه يؤدي النظام وظائفه ويمارس حركته وفعاليته نحو إنجاز مقاصده، بعبارة أخرى فإن أبنية النظام ومؤسساته هى الأدوات النظامية لممارسة السلطة بمضمونها الإسلامي، أو بلغة الدراسة فإن الأبنية والمؤسسات هى أدوات ممارسة الحل والعقد في الأمة إنجازا لمقاصد الشريعة الإسلامية (عقيدة النظام)، وتتكون أبنية النظام ومؤسساته من خلال تقنين لقواعد سلوكية معينة يؤدي تشابكها وانتظامها في أدوار محددة إلى تشكيل قاعدة الأبنية السياسية[1].

وقد أدرك فقهاء السياسة الإسلامية قضية الأبنية والمؤسسات وضرورة تأسيس الأدوار من خلال مفاهيم الاستعانة أو التقليد والاستنابة، وذلك كسبيل لنهوض الخليفة -رأس النظام والنائب عن صاحب الشرع- بحراسة الدين وسياسة الدنيا به. يقول ابن خلدون "اعلم أن السلطان في نفسه ضعيف يحمل أمرا ثقيلا، فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه، وإذا كان يستعين بهم في ضرورة معاشه وسائر مهنه فما ظنك بسياسة نوعه ومن استرعاه الله من خلقه وعباده، وهو محتاج إلى (الأدوار) حماية الكافة من

---

(١) راجع: د. منى أبو الفضل، مدخل منهاجي لدراسة النظم السياسية العربية، جـ١، مرجع سابق، صـ٣٣،٤٩.

عدوهم بالمدافعة عنهم، وإلى كف عدوان بعضهم على بعض في أنفسهم بإمضاء الأحكام الوازعة فيهم، وكف العدوان عليهم في أمواهم بإصلاح سابلتهم، وإلى حملهم على مصالحهم[1]، والأساس في ذلك قوله تعالى: ﴿**واجعل لي وزيرا من أهلي هارون أخي اشدد به أزري وأشركه في أمري**﴾[2].

وقد تناول الأئمة قضية أبنية النظام ومؤسساته من خلال فقه شروط الصلاحية والكفاية الوظيفية لعنصر أو آخر من العناصر الوظيفية للحل والعقد في الحياة الإسلامية، على نحو ما سنرى في الباب الأول.

ويتعين على الباحث أن يتعرض لقضيتين أساسيتين تشكلان جوهر بنية النظام في هذا الخصوص، أولاهما قضية المؤسسية والبنائية في الرؤية الإسلامية، ثانيتهما الرؤية الإسلامية لظاهرة السلطة باعتبارها قضية نظامية تشكل جوهر النظام السياسي الغربي.

١- موقع المؤسسات والأبنية في الرؤية الإسلامية:

ينبغي التمييز في قضية المؤسسية في الرؤية الإسلامية بين مستويات ثلاثة:

١- التمييز بين تصور الوحي (القرآن والسنة) لقضية المؤسسية، وبين تصورها من خلال التراث السياسي الإسلامي وخبرة المسلمين السياسية. فقضية المؤسسية بالنسبة للوحي تقع أغلبها في دائرة "العفو" المتروكة للاجتهاد، وفقا لمتغيرات الزمان أو طبيعة المرحلة التاريخية والتطور الحضاري ومتغيرات المكان من حيث الأوضاع والبيئات الاجتماعية.

فالوحي من طبيعته التشريعية إجمال ما يتغير بتغير المصلحة وتفصيل ما لا يتغير حيث لا تتغير المصلحة فيه مع مرور الزمان واختلاف المكان، ومن ثم كانت الأمور التعبدية طريقها النص المفصل وحيا، إذ إن أمور العبادة ليست مما تتغير المصلحة فيها بتغير الزمان والمكان، أما الأمور المعاشية ومنها النظم والمؤسسات فتبقى على الأصل في الحل والإباحة الأصلية، وحرية الحركة في طلب الأصلح[3].

ومن ثم نجد الوحي لم يركز تفصيلا على الأشكال النظامية إلا في حدود ضيقة، ولهذا حكمة مقتضاها أنه لو حدد الوحي الأشكال النظامية والمؤسسية لوقع المسلمون في حرج كبير لأنها تصبح حينئذ واجبة الاتباع والاحترام بل والتقديس، الأمر الذي يصيب التطور المؤسسي والتجديد النظامي بالجمود عبر مسيرة التطور الحضاري.

---

(١) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، صـ٦٦٣.

(٢) سورة طه (الآية ٢٩-٣٢).

(٣) أحمد كمال أبو المجد. حوار لا مواجهة، مرجع سابق، صـ١١٣.

ومن ثم يأتي تطور المؤسسية في التراث الفقهي بالتفصيل من ناحية الشروط والاختصاصات والأشكال المختلفة، تلبية لحاجة الواقع في سعيه لتحقيق الشرعية وتجسيد القيم والمقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ومن ثم كان تطوير أشكال مؤسسية على مستوى الخبرة تقوم بالوظائف المختلفة تحقيقا لهذه الغاية، وتتطور سلبا أو إيجابا، اختفاء وانتهاء، أو تعقيدا وتركيبا، بحسب الغاية من إنشائها، حيث قامت على مدى مسيرة تاريخ الحضارة الإسلامية مؤسسات كثيرة بحسب قيام أو اختفاء الحاجة إليها كمسار طبيعي للتطور المؤسسي[1].

٢- التمييز في قضية المؤسسية بين جانب المبادئ والقيم، وجانب الأشكال التنظيمية والمؤسسية، وهذه التفرقة تسمح بالتمييز بين الأداة أو الوسيلة من ناحية والمقصد أو الغاية من ناحية أخرى، وبما يؤكد أن الوسيلة من حيث فعاليتها تقترن بتحقيق مقصدها وبما يحول دون تبدل الوسائل إلى الغايات في حد ذاتها أو تقديس الأشكال دون النظر إلى محتواها.

٣- التمييز بين التصور النظامي بجانبيه (المبدأ والشكل) من ناحية والحركة به ومن خلاله، وبالتالي مدى التطابق أو الانحراف في الحركة والممارسة بين الجانبين.

ووفقا للتمييز بين المستويات الثلاثة السابقة لتصور الرؤية الإسلامية لقضية المؤسسية، فإننا نجد الوحي (القرآن والسنة، مصدري التشريع الإسلامي) يعلي جانب المبدأ والقيمة الذي يشكل محتوى المقاصد والغايات في سلم التصاعد عن الشكل والنظام، وهي بهذا لا تهمل الشكل النظامي، ولكن تعطيه وزنا مخصوصا في إطار المنظومة الإسلامية.

كما تميز الرؤية الإسلامية تمييزا حاسما بين دائرة الثبات ودائرة التغير، بالنسبة لقضية المؤسسية، حيث إن الوحي لم يرد فيه مباشرة تفصيلات عن الشكل التنظيمي والمؤسسي للنظام السياسي ككل، لكن الآيات والأحاديث التي تناولت وظائف الدولة وضرورة قيام المسلمين ببناء مؤسسات تقوم بهذه الوظائف كثيرة ومتعددة، ذلك لأن الوظائف والمقاصد والمبادئ جميعها تقع في دائرة الثبات وعدم التغير زمانا أو مكانا، أما الأطر المؤسسية فتقع في دائرة التغيير وعدم الثبات الذي يترك -كما سبق القول- للتدبير النظمي (بناء المؤسسات وتطويرها)، وفقا لمتغيرات الزمان والمكان[2].

ومن هذا المنطلق، وعلى سبيل المثال، تأتي الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة

---

(١) انظر: سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسي والخبرة الإسلامية، نظرة في الواقع العربي المعاصر، رسالة دكتوراة، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، ١٩٨٧، ص٣١٧-٣١٩.

(٢) المرجع السابق، ص٣١٧-٣١٩.

المتعلقة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتباره المبدأ الذي يمثل دائرة الثبات في قضية المؤسسية، أما الأبنية التي تقوم على هذا المبدأ كأدوات نظامية، فهي تقع في تنظيمها ابتداء وانتهاء في دائرة التغير، وكالآيات والأحاديث المتعلقة بواجبات الجهاد والدعوة والجوانب المالية كما سيأتي.

الجدير بالذكر أن الفقه السياسي الإسلامي يبدي مرونة واضحة فيما يتعلق بالعلاقة بين البناء أو المؤسسية كأداة، وبين الوظيفة من حيث الدور وتوزيعه كاختصاص يناط القيام به إلى بناء معين، وذلك يكون حسب مقتضيات الظروف والواقع القائم، ويعبر عن ذلك ابن القيم فيقول: "عموم الولايات وخصوصها وما يستفيده المتولي بالولاية يتلقى من الألفاظ والأحوال والعرف وليس لذلك حد في الشرع"، ثم يبين هذه القاعدة مؤسسيا فيقول: "فقد يدخل في ولاية القضاء في بعض الأزمنة والأمكنة ما يدخل في ولاية الحرب في زمان ومكان آخر، وبالعكس"[١].

٢- الرؤية الإسلامية لظاهرة السلطة:

تعتبر ظاهرة السلطة قضية نظامية، وهي أيضا جوهر النظام السياسي في الرؤية الغربية -كما رأينا- فما موقعها في الفقة السياسي الإسلامي؟.

سوف تتعرض الدراسة تفصيلا لخصائص ظاهرة القوة والسلطة في الرؤية الإسلامية وذلك عند مقارنة بناء أو كيان قوة الصفوة[٢]، وكذلك عند دراسة التدبير النظمي باعتباره بعدا من أبعاد دور أهل الحل والعقد[٣]، والذي يهم الباحث في هذا المقام هو تكييف ظاهرة السلطة السياسية من حيث طبيعتها في الرؤية الإسلامية:

أ- السلطة ولاية تستبطن الأمانة والمسئولية:

مفهوم الولاية يشكل أحد المفاهيم الأساسية لتكييف ظاهرة السلطة في الرؤية الإسلامية، فالسلطة في النموذج الإسلامي لنظام الحكم ليست مجرد تقليد منصب أو حيازة امتياز معين، وإنما هي (ولاية)، وممارسة السلطة من منطلق مفهوم الولاية أمر يختلف تمام الاختلاف عن ممارستها من منطلق الحكم أو الوظيفة، حيث تتحول الممارسة إلى أداء للأمانة وتحمل لعبء واجب (بالمفهوم الأصولي) ﴿**إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها**﴾، وأصحاب الولايات العامة هم نواب الأمة يتولون وظائفهم بناء على تكليف من صاحب الولاية العامة (الكبرى أو العظمى) وهو الخليفة عن طريق

---

(١) ابن القيم، الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٣، صـ٢٣٩.

(٢) راجع صـ ٢٢٦ .
(٣) راجع صـ ٣٩٢ .

الاستعانة -كما سبق- ومن ثم يرتبط مفهوم الولاية بمفهوم المسئولية والالتزام السياسي[1].

ب- السلطة مقيدة بحدود مبدأ (شرعية الممارسة):

سبقت الإشارة إلى أن السلطة في الرؤية الإسلامية وسيلة لهدف وليست غاية، فهي ترتبط في شرعيتها بمدى قدرتها على إنجاز المقاصد الشرعية [2] عن طريق الحل والعقد (وظائف النظام)، وبمدى انضباطها في الممارسة بالقيم الإسلامية، حيث تصير في غياب هذه القيم طغيانا وتجاوزا للحد، أو كما قال ابن خلدون: "حكم الشهوة والغلب".

والشرعية تتحقق عند ممارسة القوة وفقا للشريعة، عندئذ يتحول السلطان إلى سلطة تمارس أو تزاول أسباب القوة والجبر من أجل إحقاق الحق وإبطال الباطل، وإقامة العدل ودحر الظلم.

فالقوة والشريعة جناحا السلطة، الشريعة دون قوة تدعمها تصبح مثالية غير محققة والقوة بدون شريعة تصير طغيانا. [3]

وهذا ما عبر عنه الغزالي قديما، بأن السلطان والدين توأمان والدين أس والسلطان حارس، وما لا أس له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع. وقد قال تعالى تعقيبا على طغيان قارون وانفكاكه من القيم الشرعية الضابطة: ﴿**قال إنما أوتيته على علم عندي أولم يعلم أن ا لله قد أهلك من قبله من القرون من هو أشد منه قوة وأكثر جمعا ولا يسئل عن ذنوبهم المجرمون**﴾. [4]

ج- السلطة مصدرها رضاء الرعية ممثلة في أهل الاختيار باعتبارهم فئة من فئات أهل الحل والعقد:

إن سند السلطة في الرؤية الإسلامية ومصدر شرعيتها رضاء الرعية الذي يجد التعبير عنه في صيغة البيعة للإمام والعقد له عن رضا واختيار [5]. وبدون هذه البيعة القائمة على الرضا والاختيار لا تكون الولاية شرعية، بل تكون ولاية قهر واستيلاء وغلب، كما درج الفقه السياسي الإسلامي أن يصفها.

---

(١) د. منى أبو الفضل، مدخل منهاجي، مرجع سابق، صـ٥٢.

(٢) في ارتباط السلطة بالمقصد الشرعي في الرؤية الإسلامية راجع:

- محيي الدين محمد محمود، السياسة الشرعية في ضوء جوهر مفهوم السياسة في العصر الحديث، رسالة ماجستير قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٠، ص١٣١ ومابعدها.

(٣) د. منى أبوالفضل، مدخل منهاجي، مرجع سابق، ص٥٨.

(٤) سورة القصص، آية ٧٨.

(٥) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٧-٨.

ولقب الخليفة أو الإمام الذي أطلق على من تولوا رئاسة السلطة في نظام الخلافة، وكونه نائبا عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، يكشف عن أن مسؤلية الحاكم عن حراسة الدين جزء من مضمون وظيفته وليست تحديدا لسند شرعية سلطته.

وهناك لبس وغموض يسود هاتين القضيتين الواضحتين-مصدر شرعية السلطة نصبا وإسنادا ومصدر التشريع والأساس العقدي-لدى بعض المحدثين من الباحثين في الفقه السياسي الإسلامي، وذلك بتأثر من المفاهيم السياسية التي يفرزها الفكر السياسي والنظرية السياسية الغربية في غياب منهاجية المقارنة على أساس الفروق، فيطرحون قضايا ومفاهيم ويدخلونها على الفقه السياسي الإسلامي، وهي ليست منه و لم تعرض بخلفياتها خلال مسيرته الفقهية عبر القرون، ولا وجود لها في التاريخ السياسي للمسلمين من حيث الممارسة السياسية، وبالتالي فهي ليست من العناصر او المنظومة الفقهية الإسلامية.

من ذلك طرح البعض لقضية السيادة، وهل هي للشرع أو للأمة؟، أو للشرع والأمة جميعا [١]، ومن يرى أنها لله وحده من خلال ما عرف بمبدأ (الحاكمية) الذي شاع في كتابات أبي الأعلى المودودي على وجه خاص[٢] الذي أدمج القضيتين معا قضية سند السلطة ومصدرها المتمثل في رضاء الرعية، وقضية الأساس العقدي للنظام واعتباره مصدر التشريع، ومن ثم قال: "النظام السياسي الإسلامي ليس ثيوقراطيا خالصا، وليس ديمقراطيا خالصا، ولكن ثيوديمقراطي، وهذا مزج لا طائل من ورائه، بل الضرر منه أكثر من النفع حيث يسود بسببه سوء فهم النموذج الإسلامي لنظام الحكم، ويؤدي إلى استدرار الخبرة السياسية الغربية في تطورها الفكري وإضفائها على النظام الإسلامي [٣].

والحق، فإن النصوص التي تساق في مقام الحاكمية والسيادة -مثل قوله تعالى: **﴿إن الحكم إلا لله﴾** [٤] وقوله **﴿ألا له الخلق والأمر﴾** [٥]-هذه النصوص وأمثالها دالة على مصدر التشريع الذي تخضع له الجماعة ولا تعلق لها بمصدر شرعية السلطة الذي يقوم على رضاء الرعية. [٦]

---

(١) انظر هذه المناقشة في: محمود عبد المجيد الخالدي: قواعد نظام الحكم في الإسلام، الكويت، دار البحوث العلمية، ١٩٨٠، ص٢٠-٩٣.

(٢) انظر: أبوالأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه، د.م، دار الفكر، ١٩٦٩، ص٢٠٠-٢٥٦.

- وسيد قطب، معالم في الطريق. مرجع سابق.

(٣) أبو الأعلى المودودي، المرجع السابق. ص٢٥١.

(٤) سورة يوسف، آية ٤٠.

(٥) سورة الأعراف، آية٥٤.

(٦) راجع تفاصيل هذا الرأي في: د.أحمد كمال أبوالمجد، حوار لا مواجهة، مرجع سابق، ص١٣٤-١٢٦.

بهذا تبين قضيتا المؤسسية والسلطة في الرؤية الإسلامية، على أن الدراسة تتناول جوانب عديدة لهاتين القضيتين بالمناقشة والتحليل المقارن.

وبذا يكون البحث قد وصل إلى غايته في بيان النموذج الإسلامي لنظام الحكم كما تتصوره الدراسة، إذ العقيدة الإسلامية أساسه وجوهره بما تشكله من نسق القيم، ويسعى من خلال أبنيته ومؤسساته إلى إنجاز المقاصد الشرعية من خلال مجموعة الوظائف أو الواجبات الكفائية التي تشكل نطاقا للحل والعقد.

وقد أثبت البحث أن لهذا النموذج خصوصيته وتميزه النابع من داخل بيئته العقيدية (إن صح التعبير)، ومع ذلك يتوفر له خصائص النظم السياسية كما تتصورها نظرية النظم السياسية الغربية ومنها [1].

١- فكما أن كل نظام سياسي يتكون من عدد من الأبنية السياسية، فقد رأينا النموذج الإسلامي لنظام الحكم يشتمل على أبنية وظيفية تتسم بالتمايز، حيث إن كل دور له حدوده ومعالمه الواضحة والمتمايزة.

٢- وكما أن النظم السياسية تقوم بتأدية عدد من الوظائف، فقد رأينا النموذج الإسلامي لنظام الحكم يمتلك رؤية وظيفية مستقلة ومتكاملة الأبعاد ونابعة من داخله.

٣- كافة الأبنية السياسية متعددة الوظائف، بمعنى أن نفس البنيان يمكن أن يؤدي أكثر من وظيفة، فقد رأينا كيف يبدي الفقه السياسي الإسلامي مرونة في هذا الجانب، وأن ذلك يعتمد على التفويض وصيغته في توزيع الاختصاصات.

٤- كل النظم السياسية مختلطة بمعنى أن أي نظام يضم عناصر حديثة وتقليدية، مع تحفظ الباحث على مفهوم التقليدية، فإننا رأينا عناصر الثبات وعناصر المرونة والتطور التي يمكن من خلالها اقتباس كل جديد صالح، حيث الأصل في الأشياء الإباحة والبراءة الأصلية، فكل نظام نافع وصالح ولا ينافي قاعدة شرعية فهو في دائرة المباح ويجوز اقتباسه.

هذا عن النموذج الإسلامي لنظام الحكم في مستويات تحليله المختلفة. ومما يجدر ذكره أن هذا النموذج الإسلامي لنظام الحكم يشكل الإطار الذي من خلاله يمارس أهل الحل والعقد دورهم حلا وعقدا في حياة الأمة بجوانبها المختلفة وفقا لمقتضيات العقيدة التي يرتكز عليها النظام.

---

(١) انظر هذه الخصائص في:

5- Almond, and Coleman, The Politics of Developing Areas, (New York: Princeton University Press, 1960) p.11.

وإذا كان النظام هو الأداة، فإن أهل الحل والعقد هم الحقيقة البشرية الحية، والعنصر الانساني الذي يمسك بهذه الأداة، فإذا بها تتحول عن طريقهم إلى حركة هادفة تستهدف مقاصد معينة، هذه الحركة هي حل وعقد.

فمن أهل الحل والعقد؟.

وما أبعاد وحدود هذه الحركة؟.

الإجابة عن هذين السؤالين تشكل الإطار الفكري للدراسة في بابيها.

الباب الأول

أهل الحل والعقد
(المفهوم والابعاد)

الباب الأول

أهل الحل والعقد: المفهوم والابعاد

لتحديد دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم يلزم تحديد ماذا يقصد بمفهوم بأهل الحل والعقد؟ ما أبعاد المفهوم؟ وهل هناك مفاهيم ترتبط به؟ وإن وجدت هذه المفاهيم- فما علاقتها بمفهوم أهل الحل والعقد؟ وما هي طبيعة أهل الحل والعقد؟ أو بعبارة أخرى ما الذي أهّلهم للحلّ والعقد؟ وكذلك ما نوع أو طبيعة هذه الجماعة في ضوء ما تطرحه نظرية النظم السياسية من جماعات سياسية تلعب أدوارا جوهرية في الحياة السياسية مثل الصفوة السياسية Political Elite، الأحزاب السياسية Political Parties، وجماعات الضغط Pressure Groups ما علاقة وطبيعة جماعة أهل الحل والعقد بما يثار في النظرية السياسية الغربية أو ما يعرف بحكم الفنيين أو التكنوقراط؟.

سؤال آخر حول طبيعة أهل الحل والعقد: هل هم طبقة من رجال الدين (اكليروس) كما تطرحها أو كما عرفتها الخبرة الكنسية في العصور الوسطى؟.

كل هذه وغيرها أسئلة تفرضها عملية تحديد أو بناء مفهوم أهل الحل والعقد. والباحث في محاولته لبناء مفهوم أهل الحل والعقد كما تتبناه الدراسة، يحاول الإجابة عن هذه الأسئلة، مراعيا طبيعة المفاهيم الإسلامية، ومنهج بنائها من حيث استمدادها من مصادرها الأصلية، ومن حيث شمولها لكافة الجوانب والمستويات التى تعبر عنها.

ومحاولة الباحث لبناء مفهوم أهل الحل والعقد، وفق الرؤية المنهجية السابقة، إنما تنطلق من الاستخدامات السابقة للمفهوم، قديمها وحديثها، حيث تتم مراجعة المفهوم كما استخدم في التراث السياسي، وفي الكتابات المعاصرة، مراجعة نقدية، كخطوة أولى نحو البناء والتأسيس للمفهوم كما تتبناه الدراسة، ومن ثم فإن البحث في هذا الباب يتحدد في الفصول الآتية:

الفصل الأول : أهل الحل والعقد في المصادر الإسلامية.

الفصل الثاني: أهل الحل والعقد (الأبعاد والشروط العامة- العناصر والمفاهيم الفرعية).

الفصل الثالث: موقع أهل الحل والعقد من الجماعات السياسية المعاصرة (نظرة مقارنة).

الفصل الأول

أهل الحل والعقد في المصادر الإسلامية

الباحث يميز بين نوعين من المصادر الإسلامية التى يتم فيها بحث مصطلح أهل الحل والعقد ودلالاته في الاستخدام، كل نوع منها يختلف في طبيعته وخصائصه.

الأول.. يتمثل في الوحى (القرآن والسنة) باعتبارهما المصدرين الأساسيين للتشريع والفقه الإسلامي بشكل عام. وإن البحث في أى جانب من جوانب الفكر الإسلامي لابد وأن يستند في إطاره المرجعي والمعرفي إلى الوحي كمصدر أساسي للمعرفة، ومن ثم فإن البحث في أبعاد مفهوم أهل الحل والعقد في القرآن والسنة يتم كخطوة أولى نحو بناء المفهوم وتحديد أبعاده كما يتبناها البحث.

الثاني.. الفقه الإسلامي، باعتباره نتاجا أو إفرازا للعقل المسلم في تفاعله مع الوحي الإلهي- القرآن والسنة- فهما واجتهادا واستنباطا للقواعد والأحكام التي تضبط حركة الحياة الاجتماعية في جوانبها العديدة، ومن بينها الجانب السياسي المتعلق بالقيام على أمور الأمة وإدارة مصالحها وشئونها وفق الرؤية الإسلامية المستمدة من الوحي.

وكل مصدر من المصدرين السابقين، له خصائصه التي تميزه عن الآخر. فالوحي (قرآنا وسنة صحيحة) منّزل من عند الله[1]، وبالتالي فهو معصوم كله، على عكس الفكر الذي يمثل إبداع العقل المسلم وإنتاجه الذي انداح من حول القرآن والسنة، وبالتالي فإنه فكر بشري يقبل الأخذ منه والرد عليه، ويرد عليه الخطأ والصواب، ومن ثم الرفض والقبول، وذلك لكونه تأملات عقلية بشرية في تفاعلها مع الوحي بهدف الفهم والاستنباط لضبط حركة الحياة الاجتماعية في كل مرحلة من مراحل تطور المجتمع الإسلامي، ومن ثم فإن هذا الفكر يقبل إعادة النظر والمراجعة والتعديل والتطوير- بل التغيير- على ضوء معطيات الواقع الاجتماعي والسياسي في كل مرحلة، وذلك وفق الضوابط الإسلامية، وفي إطار التمييز بين الثابت والمتغير في الإسلام كعقيدة وشريعة.

هذا لا ينصرف- بطبيعة الحال- على الوحي الذي يملك من الخصائص ما يجعله فوق ذلك، فهو لا يقبل الانتقاء والاختيار. قال تعالى:

﴿أَفَتُؤمِنُونَ بِبَعضِ الكِتابِ وَتَكفُرُونَ بِبَعضٍ﴾ [2].

---

(١) انظر: السيد محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، القاهرة، مطبعة لمنار، ١٣٥٢ هـ، ص ٢٢-٢٥. عنوان هذا الكتاب "الوحي المحمدي" يعني أن الوحي محمدي الواسطة يعني: الوحي الذي واسطته محمد، وإلا فالوحي الهي المصدر، قال تعالى: ﴿**والنجم إذا هوي، ما ضل صاحبكم وما غوي، وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحي**﴾، سورة النجم ، الأيات ١-٤.

(٢) سورة البقرة، آية (٨٥).

كما لا يقبل التطويع للواقع وتوظيفه لخدمة أغراض أو واقع معين، فهذه عملية تعد تحريفا للكلم عن مواضعه: ﴿يُحَرِّفُونَ الكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ﴾[1] .

وإذا كان الهدف هو صياغة وتبني مفهوم معين لأهل الحل والعقد يبين المقصود بهذه الجماعة، ومؤهلات الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم التي تملكها، فمن الطبيعي أن نعود إلى المصادر الفقهية بهدف استطلاع حدود وأبعاد المفهوم في استخدامه في هذه المصادر الفقهية - قديمها وحديثها- وذلك برؤية نقدية لهذه الاستخدامات، وانتقاء أحد المفاهيم لاعتباره المفهوم المختار الذي تنطلق منه الدراسة نحو البحث في الوحي كمصدر للمعرفة، لتبين دلالات المفهوم في القرآن والسنة.

المبحث الأول: أهل الحل والعقد في الفكر السياسي الإسلامي (رؤية نقدية لاستخدامات المفهوم).

المبحث الثاني: أهل الحل والعقد- الدلالات اللغوية.

المبحث الثالث: القرآن الكريم وأهل الحل والعقد (أولو الأمر).

المبحث الرابع: أهل الحل والعقد في الممارسة السياسية في عهد النبوة.

هذه هي المحاور أو المستويات التي يتم بحث المفهوم وفقا لها في هذا الفصل.

---

(١) سورة المائدة آية (١٣).

في الفرق بين الفكر الإسلامي والوحي من حيث القابلية للانتقاء والاختيار والتطوير راجع:

د. أكرم ضياء العمري، التراث والمعاصرة، كتاب الأمة، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية، عدد ١٤١٠هـ، ص ٢٥-٣٠. وراجع في خصائص الوحي: القرآن والسنة وتعريف كل منهما، الشيخ محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٥٧، ٧٦-١٠٧.

المبحث الأول

مفهوم أهل الحل والعقد في الفكر السياسي الإسلامي

(رؤية نقدية لاستخدامات المصطلح ودلالالته)

سبقت الاشارة إلى أن بناء مفهوم أهل الحل والعقد واعادة صياغته تقتضي مراجعته في الفكر السياسي الإسلامي- قديمه وحديثه- بهدف الوقوف على أبعاده ودلالاته كما استخدمه وفهمه الفقهاء والمفكرون الإسلاميون.

وعلى هذا، فإن بحث مفهوم أهل الحل والعقد في الفكر السياسي الإسلامي يتم في مطلبين:

الأول: أهل الحل والعقد في تراث الفكر السياسي الإسلامي.

الثاني: أهل الحل والعقد في الكتابات الإسلامية المعاصرة.

أولا- مفهوم أهل الحل والعقد في تراث الفكر السياسي الإسلامي

لقد عني الفقهاء المسلمون عناية كبيرة بموضوع الإمامة أو الخلافة، باعتبارها نظاما لحكم المسلمين، والقيام على شئونهم بعد وفاة النبي- صلى الله عليه وسلم-، وقد بلغ هؤلاء في عنايتهم بموضوع الإمامة إلى حد اعتبارها من قبل بعضهم- وخاصة فقهاء الشيعة- أصلا من أصول الدين الإسلامي. ومن ثم فقد أفرد الفقهاء بابا خاصا في كتب العقيدة وعلم الكلام تحت عنوان (باب الإمامة)، ووضع بعضهم مصنفات مستقلة خاصة بالأحكام الفقهية للنموذج الإسلامي لنظام الحكم، مثل كتب: الأحكام السلطانية للإمام الماوردي والعنوان نفسه لأبي يعلى، وغياث الأمم للجويني[(١)].

كل هذه المصنفات تحدثت عن الجوانب المختلفة للإمامة أو الخلافة، ومن بينها وسائل أو طرق تولية الإمام أو الخليفة رئيس الدولة الإسلامية (نصب الإمام)، وفي محاولتهم للرد على الفقه الشيعي الذي يذهب إلى القول بالنص كطريق لتعيين الإمام رئيس الدولة الإسلامية، اعتمد فقهاء المعتزلة وجميع الخوارج وجميع الأشعرية والجمهور الغالب من أهل السنة وأصحاب الحديث، اعتمد هؤلاء جميعا العقد والبيعة القائمة على الاختيار طريقاً لتعيين الإمام رئيس الدولة الإسلامية[(٢)].

---

(١) انظر حصرا لعدد من كتب التراث التي تتناول قضايا النموذج الإسلامي لنظام الحكم الذي كان يعرف (الإمامة أو الخلافة)في: الإمام أبو الحسن الماوردي، التحفة الملوكية في الآداب السياسية، مرجع سابق، ص٦-٢٢.

(٢) د. محمد عمارة ، المعتزلة وأصول الحكم، كتاب الهلال، القاهرة، دار الهلال ١٩٨٤، ص٣٥.

التعريف الوظيفي لأهل الحل والعقد:

وفي هذه المنطقة الفكرية يثور الحديث عن أهل الحل والعقد كجماعة تقوم بوظيفة أو بدور الاختيار من بين المرشحين لرئاسة الدولة الإسلامية وخلافة رسول الله في القيام على شئون الدين والدنيا، وفقا لما تراه من توافر شروط معينة فيه تؤهله لرئاسة الدولة، وتقوم هذه الجماعة (أهل الحل والعقد) بمبايعته والعقد له. والأمثلة على هذا التعريف الوظيفي لدى الفقهاء والمتكلمين عديدة منها تعريف الماوردي الشافعي: ".. فإذا ثبت وجوب الإمامة، ففرضها على الكفاية كالجهاد وطلب العلم، فاذا قام بها من هو أهلها سقط، ففرضها على الكفاية، وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان: أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماما للأمة، والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة..". ثم يقول في موضع لاحق: ".. والإمامة تنعقد من وجهين: أحدهما باختيار أهل الحل والعقد، والثاني بعهد الإمام من قبل. فأما انعقادها باختيار أهل الحل والعقد، فقد اختلف العلماء في عدد من تنعقد بهم.."، وبعد أن بيّن الآراء في عدد من تنعقد بهم الإمامة، يبين كيفية مباشرة مهمة الاختيار، فيقول:".. فإذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها- أى أهل الحل والعقد- عليه"(1).

وبالنظر في النصوص السابقة التى سبقت من أقوال الإمام الماوردي، يمكن أن نخلص إلى ملاحظتين:

١- أهل الحل والعقد عنده هم أهل الاختيار، وهم ذلك الفريق من الناس أو الجماعة التى يناط بها أمر اختيار إمام (رئيس الدولة) من بين من يصلحون لهذا المنصب، وهذا هو التحديد الوظيفي لأهل الحل والعقد.

٢- يرى الباحث ضرورة التمييز بين المصطلحين اللذين استخدمهما الإمام الماوردي: أهل الاختيار وأهل الحل والعقد، على اعتبار أن الحل والعقد يكون في سائر

---

(١) أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق ، ص٥، ٦، ٧.
وهناك تعريفات وظيفية لأهل الحل والعقد متفقة مع تحديد الإمام الماوردي وظيفيا حيث يتفق معه إلى حد كبير الإمام أبو يعلي الفراء وهو حنبلي المذهب (٣٨٠هـ/ ٤٥٨هـ) حيث يقول:
"والإمامة تنعقد من وجهين: أحدهما باختيار أهل الحل والعقد، والثاني بعهد الإمام. فأما انعقادها باختيار أهل الحل والعقد فلا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد(وهو رأي الحنابلة في عدد من تنعقد بهم الإمامة).
أبو يعلي الفراء، الأحكام السلطانية، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.، ص١٩-٠
وله نفس التعريف والتحديد الوظيفي في كتابه "المعتمد في أصول الفقه" راجع في ذلك: يوسف أيبس، نصوص الفكر السياسي الإسلامي- الإمامة عند السنة، بيروت، دار الطليعة، ١٩٦٦، ص٢١٢. =

أمور الأمة وشئونها، وبالتالي فإن اختيار الإمام هو أحد أدوار الحل والعقد وليس كل الأدوار، ومن ثم فإن الباحث يري أن أهل الاختيار هو المفهوم الدقيق الذي يعبر عن دور الاختيار من بين من يصلحون للإمامة، بمعنى أنها الجماعة التى تملك المؤهلات التى تمكنها من الاختيار الصالح من بين من تتوافر فيهم شروط الإمامة، هذه الجماعة هي أهل الاختيار، وبالتالي فإن مفهوم أهل الاختيار يعتبر مفهوما متفرعا عن مفهوم أهل الحل والعقد، الذي يشمل بالإضافة إلى أهل الاختيار مفاهيم وظيفية أخرى ترتبط به ارتباط الجزء بالكل أو الفرع بالأصل.

أما قصر إطلاق مفهوم أهل الحل والعقد على الجماعة التى تقوم بالدور الوظيفي المتعلق بالاختيار للإمامة من يصلح لها فهو تحديد وتضيق للمفهوم من وجهة نظر الباحث، إذ أن مفهوم أهل الحل والعقد يحمل من الإمكانات والمقومات البنائية ما يرقى به إلى أن يصير مفهوما نظاميا ووظيفيا ذا مستوى محورى بحيث يعبر عن جميع الأدوار الوظيفية التى يقوم بها النموذج الإسلامي لنظام الحكم، وهو ما سيحاول الباحث إثباته في الفصول التالية، ومن ثم فإنه يمكن أن نفهم إطلاق الماوردي لمصطلح أهل الحل والعقد على أهل الاختيار، وهي الجماعة التى تقوم بدور الاختيار لمنصب رئاسة الدولة على أنه نوع من إطلاق الكل على أحد الفروع، أو أحد الأجزاء، ولكن الباحث يرى تخصيص مصطلح أهل الاختيار بهذه الجماعة دون غيره نظرا لدقة هذا المصطلح في التعبير عن الدور المطلوب، أما مفهوم أهل الحل والعقد فيضم مفهوم أهل الاختيار، بالإضافة إلى المفاهيم النظامية الوظيفية الأخرى التى نتعرض لها فيها بعد.

ومن ثم، فإننا لن نتعرض لتقييم المعايير التى حددها الفقهاء لأهل الحل والعقد بالمعني الضيق[1] - الاختيار- ونرجئ ذلك إلى بناء المفاهيم حيث تناقش هذه المعايير التى

= كما يتفقق مع هذا التحديد الوظيفي لأهل الحل والعقد وفي إطلاق المصطلح نفسه إمام الحرمين الإمام الجويني (شافعي المذهب عاش في الفترة ٤١٩هـ/ ٤٧٨هـ)حيث يقول: "فالوجه الحكم بأن الإمامة تنعقد بعقد واحد من أهل الحل والعقد". وذلك ورد في كتابه (الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد).

انظر: يوسف أيبش. نصوص الفكر السياسي الإسلامي، المرجع السابق، ص٢٧٨.

ويقول ابن خلدون: "وإذا تقرر أن هذا النصب (نصب الإمام) واجب بإجماع، فهو من فروض الكفاية، وراجع إلى اختيار أهل الحل والعقد، فيتعين عليهم نصبه، ويجب على الخلق جميعا طاعته..

ابن خلدون. مقدمة ابن خلدون ، ج٢، مرجع سابق ، ص ٥٨١.

وقد سبق هؤلاء جميعا الإمام أبو الحسن الأشعري (٢٧٠هـ/٣٣٠هـ) إذ يقول: ".. واختلفوا في الإمامة: هل هي بنص أم تكون بغير نص؟. فقال قائلون: لا تكون إلا بنص من الله سبحانه وتوقيف..، وقال قائلون: وقد تكون بغير نص ولا توقيف بل بعقد أهل الحل والعقد"، أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج٢، مرجع سابق، ص١٤٨.

(١) حدد الماوردي معايير معينة لابد من توافرها في أهل الحل والعقد عنده أو أهل الاختيار. حيث يقول: "فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة: أحدها العدالة الجامعية لشروطها، ثانيها: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيهم، ثالثها: الرأى والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح=

وضعها الفقهاء حين محاولة بناء مفهوم أهل الاختيار.

الاختلاف في تحديد المصطلحات:

ويلاحظ بالإضافة إلى ما سبق عدم الاتفاق بين الفقهاء ومفكرى الإمامة في المصطلحات المستخدمة في ذات المنطقة الفكرية، فقد استخدمت مصطلحات أخرى للتعبير عن الجماعة السابقة التى تعرف بأهل الاختيار - أى التى تقوم باختيار رئيس الدولة- فهناك من أطلق عليهم (أهل الاجتهاد).

يقول عبد القاهر البغدادي (المتوفي عام ٤٢٩هـ): "إن طريق ثبوتها (الإمامة) الاختيار من الأمة باجتهاد أهل الاجتهاد منهم واختيارهم من يصلح لها.."[(١)].

وهنا نجد مصطلحاً جديدا هو أهل الاجتهاد، يستخدم للتعبير عن نفس الجماعة التى تقوم بدور الاختيار لمن يصلح للإمامة، وهنا يحدث التداخل أو اللبس بين مفهوم أهل الاجتهاد هنا في هذا الصدد، وبين مفهوم أهل الاجتهاد أو المجتهدين، الذي يثار في علم أصول الفقه، للدلالة على من يتصف بوصفين: أحدهما- فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني- التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها[(٢)].

فهل يعني عبد القاهر البغدادي بإطلاقه (أهل الاجتهاد) على الجماعة التيىناط بها اختيار رئيس الدولة الإسلامية بشروطه، والتى سبق الإشارة بأنه أطلق عليها (أهل الحل والعقد) و(أهل الاختيار)، فهل يعني بذلك أن هذه المهمة تسند للعلماء أو الفقهاء الذين وصلوا في مستواهم العلمي إلى درجة الاجتهاد بالمعنى الأصولي السابق، وأن ذلك قاصر عليهم دون سواهم من أهل الاختصاص في العلوم الأخرى غير الشرعية؟

إن كان يقصد ذلك فهو أمر لا يرى الباحث دليلا عليه، فضلا عن أن الواقع الذي يعيشه المسلمون اليوم قد تجاوزه، ويحتاج إلى مراجعة وإعادة نظر.

وإذا لم يكن الأمر في شأن أهل الاجتهاد عند عبد القاهر البغدادي على الرأى

= وبتدبير المصالح أقوم وأعرف.

- الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٦.

انظر شروطا أخرى لأهل الاختيار في:

-- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل ، الجزء العشرون، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦، ص٢٥١-٢٥٢.

(١) عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، المجلد الأول، استانبول، مدرسة الإلهيات، ١٩٢٨، ص ٢٧٩.

يقول أبو يعلي الفراء: "..وهي - الإمامة- فرض على الكفاية، يخاطب بها طائفتان من الناس، إحداهما أهل الاجتهاد حتى يختاروا، والثانية من يوجد فيه شرائط الإمامة، حتى ينتصب أحدهم للإمامة.."

أبو يعلي الفراء: الأحكام السلطانية، مرجع سابق ، ص ١٩.

(٢) الشاطبي، الموافقات في أصول الإحكام، الجزء الرابع، مرجع سابق، ص٦٧.

السالف، فهل يقصد بهم جماعة من الناس تبذل أقصى الجهد وغاية الوسع وقدح الذهن في اختيار وتحري من يصلح لرئاسة الدولة الإسلامية من بين المرشحين لها؟، وبالتالي يدخل ضمن هذه الفئة كل من تتوفر له المعرفة والقدرة التى تؤهله لقدح الذهن والاختيار لمن يصلح للإمامة وفقا للشروط المطلوبة فيه، وعلى ضوء ظروف المجتمع السياسية وطبيعة ومقتضيات المرحلة التى يمر بها؟، وبالتالي فأنه ليس من الضروري أن يقتصر الاختيار وفق هذا الفهم السياسي لمفهوم الاجتهاد على فئة الفقهاء، وإنما يمتد ليشمل كل من ملك القدرة على الترجيح والاختيار. وهذا المعني لم يغب عن أذهان بعض الفقهاء حيث نجد الإمام الماوردي يعبر تعبيرا صريحا عن هذا المعني فيقول: ".. فإذا تعين لهم (أهل الاختيار) من بين الجماعة (أهل الإمامة) من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها (الإمامة) عليه.." ، أى الاجتهاد في الاختيار فحسب. فهل يقصد عبد القاهر البغدادي هذا المفهوم السياسي للاجتهاد؟.

الأمر لم يتضح بشكل جلي عند البغدادي، وبالتالي فهو مثار لبس، بالإضافة إلى عدم الاتفاق في استخدام المصطلح للدلالة على ذات المفهوم، مما يؤدى إلى تداخل أو تشابك بين مفاهيم لا يجوز أن يكون بينها تداخل، بل الواجب أن يوجد وضوح واستقلال في الأبعاد، وذلك في إطار الترابط والتناسق المفاهيمي لمنظومه المفاهيم الكلية.

والباحث يعتبر (أهل الاجتهاد) أحد المفاهيم الوظيفية التى تنتظم في نسق بنائي من المفاهيم الوظيفية التى تشكل في تناسقها وتناغمها المفهوم الكلي أو المحوري وهو مفهوم (أهل الحل والعقد).

وقد امتد التشابك والتداخل بين مفهوم أهل الحل والعقد والمفاهيم الأخرى إلى مفهوم (أهل الشورى) واعتبارهم الجماعة التى تختار رئيس الدولة الإسلامية نيابة عن الأمة، أو اعتبار (أهل الحل العقد) هم (أهل الشورى) الذي يستعين الحاكم برأيهم آن صناعة قرار معين، ومن ثم قام أحد الباحثين بدراسة الشورى وأهل الحل والعقد في مصطلح كتاب السياسة التونسيين وخص منهم ثلاثة: ابن خلدون وهو من رجال القرن الرابع عشر الميلادي، وخير الدين التونسي في كتابة (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك)، ثم أحمد بن أبي الضياف في كتابه (إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان)، وهما من دعاة الإصلاح في القرن التاسع عشر، ويبرر الكاتب جمعه في دراسته بين العبارتين (الشورى) و (أهل الحل والعقد) بأن المسائل المتصلة بهما متشابهة، ومن ثم يجب الجمع بينهما حتى نتفادي التكرار. ويقول: ".. لفظة الشورى وردت في سياقات تختلف بعض الاختلاف، السياق الأول هو الكلام عن ولاية العهد في الإسلام والإشارة إلى اختيار ثالث الخلفاء الراشدين، إذ عهد عمر في الشورى إلى الستة، بقية العشرةالمبشرين بالجنة، وجعل لهم أن يختاروا للمسلمين.."، وفي موضع آخر

يشير الكاتب نفسه إلى تعريفه لأهل الحل والعقد فيقول : "..يمكن أن يصاغ كما يلي: أهل الحل والعقد هم الأشخاص والجماعات الذين يتعين على الملوك مشاورتهم في نظام يعتمد الشورى"(١).

ويبدو أن الخلط الأخير - كما هو واضح من النص- يعود إلى كون الشورى قيمة إسلامية يلزم العمل بمقتضاها في مجالين أساسيين من مجالات العمل والممارسة السياسية، أولهما مجال اختيار الحاكم الأعلى رئيس الدولة الإسلامية الذي يختار ويبايع أو يعقد له على أساس من الشورى بين أهل الاختيار، ومن ثم فإن الاختيار يقوم على الرضا. المجال الثاني مجال اتخاذ القرار السياسي أو الاختيار بين البدائل في عملية صنع القرار، وهذه العملية تتم على أساس الشورى(٢). ومن ثم كان الخلط بين المفاهيم الوظيفية التى تتعلق بهذه المجالات السياسيية، وبين الشورى كقيمة ومبدأ، أو أهل الشورى الذين يرتبطون بتقديم الرأى والنصيحة. ولكن التمييز بين هذه المفاهيم جميعا في إطار من النسق المفاهيمي العام لأهل الحل والعقد يعد ضرورة علمية، أهل الشورى مفهوم يدل على المؤهلين لطلب الرأى منهم، وبالتالي تتنوع هذه العملية بتنوع الموضوع الذي يراد فيه الرأى، وهم يتميزون عن صانعي القرار الذين يتنوعون بتنوع الإطار المؤسسي الذي يصدر عنه هذا القرار، وكلا المفهومين يتمايزان عن أهل الاختيار الذي يستوعب أهل الشورى وصانعي القرار وأهل الاجتهاد وغيرهم ممن يملك المعرفة التى تمكنه من القدرة على اختيار رئيس الدولة أو ممارسة الانتخاب العام الذي يتعلق بالاختيار لأى دور من الأدوار العامة، هؤلاء وغيرهم ينضوون في مفهوم أهل الحل والعقد كنسق يضم كل هذه المفاهيم الوظيفية.

وهكذا فإن إعادة صياغة هذه المفاهيم وضبطها -بما يكسبها قدرة وفاعلية في التعبير عن الأدوار السياسية التى ينهض بها النموذج الإسلامي لنظام الحكم، وبما يجعلها بديلا مفاهيميا مستمداً من مصادرنا الأصيلة، ويحتفظ في الوقت نفسه بالخصوصية وبالقدرة على التعبير عن المذهبية والفكرة الإسلامية-تؤكد القول بأن العقيدة الإسلامية ترسي نظاما اجتماعيا وسياسيا متميزاً خاصا بها وحدها يختلف من عدة وجوه عن تلك السائدة في الغرب، ولا يمكن لهذا النظام أن يدرس ويفهم إلا في حدود مفاهيمه ومصطلحاته الخاصة، وأن أى شذوذ عن هذا المبدأ سوف يؤدي حتما إلى الغموض والالتباس بدلا من الوضوح والجلاء حول موقف الشرع الإسلامي تجاه كثير من القضايا

---

(١) أحمد عبد السلام، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب، تونس ، الشركة التونسية للتوزيع ، ١٩٧٨، ص ١٢٧، ١٤١.

(٢) أنظر:د.أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة، دراسات حول الإسلام والعصر، مرجع سابق، ص١٢٠.

السياسية التى تشغل الأذهان[١].

وهناك مصطلح آخر أطلقه ابن تيمية على الجماعة التى يناط بها أمر اختيار رئيس الدولة، حيث استخدم مصطلح (أهل الشوكة) في هذا المجال، وذلك حسما منه للخلاف حول العدد الذي به يصح انعقاد الخلافة أو الإمامة. فيقول: ".. الإمامة عندهم (أئمة السنة) تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها، ولا يصير الرجل إماما حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان[٢].

هذه إضافة لعامل سياسي من عوامل قيام واستقرار النظام السياسي، وهو توفر وامتلاك القوة السياسية- بضوابطها الإسلامية- لرئيس الدولة التى تمكنه من القيام بوظائف النظام السياسي، وذلك لا يتم إلا بالحصول على موافقة أصحاب هذه لقوة، ومرة أخرى نجد تباينا في استخدام المصطلحات للدلالة على تلك الجماعة التى تقوم بمهمة الاختيار نيابة عن الأمة، ورغم ما تمثله هذه الإضافة من أهمية سياسية، إلا أن الشوكة وحدها لا تكفي باعتبارها شرطا من شروط أهل الاختيار، وهو أمر نعود إليه فيما بعد، لكن الذي يعنينا هو عدم الاتفاق في استخدام المصطلحات للتعبير عن دور الاختيار لرئاسة الدولة واختلاف المصطلحات التى أطلقت على الجماعة أو الفريق من الناس الذي ينهض بمهمة الاختيار لمن يصلح لرئاسة الدولة من بين المرشحين لها، هذه الجماعة التى شاع إطلاق مصطلح أهل الحل والعقد للدلالة عليها.

ويمكن أن ننتهى من العرض السابق إلى الملاحظتين الآتيين:

أولاً: لقد حدد لأهل الحل والعقد مفهوم وظيفي يتعلق بتلك الجماعة التى يقع عليها واجب الاختيار لمنصب رئيس الدولة الإسلامية من بين المرشحين لهذا المنصب (أهل الإمامة)، وذلك نظرا لتوافر مؤهلات معينة تمكنها من ممارسة هذا الدور (الواجب)، وهذا المجال أو الدور الوظيفي لا يعدو - في رأي الباحث - أن يكون أحد أدوار الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، حيث يتسع الحل والعقد ليشمل الأدوار الاساسية التى يقوم بها هذا النموذج، ومن ثم فإن أهل الحل والعقد هم الأشخاص الذين يملكون المؤهلات التى تمكنهم من القيام بأدوار الحل والعقد، كل بشروطه المقررة فقها، وهو مفهوم عام يشمل كل العناصر والفئات التى تقوم بهذه الأدوار كما ستحدد بعد.

---

(١) محمد أسد. منهاج الإسلام في الحكم، ترجمة منصور محمد ماضي، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٨،ص ٥٢.

(٢) بن تيميه، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، الجزء الأول، القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣٢١هـ،ص١٤١.

ثانيا: يلاحظ عدم الاتفاق بين الفقهاء في استخدامهم لمصطلح واحد ومحدد للتعبير عن هذه الجماعة التى تختار الإمام، واستخدمت مصطلحات شتى ومتشابكة، مما يفرض ضرورة ضبط هذه المصطلحات والمفاهيم وبيان حدودها وأبعادها والتمييز بينها في إطار من الترابط، على اعتبار أنها مفاهيم وظيفية تشكل في تكاملها وتناسقها مفهوم أهل الحل والعقد. من هذه المفاهيم ما سبق الإشارة إليه مثل أهل الاختيار وأهل الاجتهاد، وأهل الشورى وأهل الإمامة وعلاقة كل هذه المفاهيم الوظيفية بمفهوم أهل الحل والعقد.

وننتقل فيما يلي إلى بحث مفهوم أهل الحل والعقد في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، لرصد ما إذا كان قد حدث أو طرأ تغير أو تطوير ما للمفهوم وما يرتبط به من منظومة مفاهيمية أو لم يحدث؟.

ثانيا- أهل الحل والعقد في الكتابات السياسية الإسلامية المعاصرة

إن بحث مفهوم أهل الحل والعقد في الكتابات السياسية الإسلامية المعاصرة يمكن عرضه في اتجاهات ثلاثة من حيث الموقف الفكرى من المفهوم:

أولاً: موقف التقليد للمفهوم كما ورد في التراث.

ثانيا: موقف التخلي عن المفهوم بدعاوي مختلفة.

ثالثا:موقف التوسع والتطوير في المفهوم من حيث المجال الوظيفي والعضوي للمفهوم. إلى تفاصيل هذه المواقف الثلاثة من مفهوم أهل الحل والعقد في الفكر السياسي الإسلامي الحديث.

أولا- موقف التقليد للمفهوم كما جاء في تراث الفقه السياسي الإسلامي:

هناك مجموعة من الكتابات المعاصرة التى عنيت بدراسة قضايا الفكر والنظام السياسي الإسلامي، تتسم في معالجاتها لهذه القضايا بالاقتصار على نقل وتكرار ما ورد في أبواب الإمامة من آراء وأفكار، دون إضافة تحليلية أو إعادة قراءة وصياغة هذه الأفكار وتلك الآراء على ضوء معطيات الواقع والفكر والنظم السياسية المعاصرة، وبذلك فإن هذه الدراسات جاءت خلوا من الجهود ذات الطابع البنائى للمفاهيم والأفكار التقليدية، واقتصرت على إعادة طرح القضايا الخاصة بنصب الإمام أو الخليفة ومدى وجوب ذلك، والبيعة وعدد من يصح بهم عقد البيعة، وشروط الخليفة أو الإمام، وهل يجوز نصب خليفتين في آن واحد أو لا يجوز وبحث طرق تنصيب الخليفة، وهل هو النص أو الاختيار أو الاستخلاف، وعرض نشأة الفرق المختلفة وآرائها في قضايا الإمامة.. الخ هذه القضايا التى وردت في التراث، وكانت محور التراث الفقهي السياسي الإسلامي، بحيث يمكن القول إن هذه الكتابات جاءت تأريخا للأفكار والآراء

السياسية الإسلامية.

وفي هذا الإطار يأتي مفهوم أهل الحل والعقد في هذه الكتابات، لم يتجاوز ماعبرت عنه كتب علم الكلام- باب الإمامة - وفي كتب الأحكام السلطانية، من أنهم الجماعة التي يناط بها مسئولية اختيار الإمام وتنصيبه أو العقد له، وما يتصل بذلك من قضايا[1] تتعلق بشروط هذه الجماعة التى تختار الخليفة دون محاولة لتبسيط أو إعادة النظر في هذه الشروط على ضوء الواقع المعاصر.

وبعض هذه الدراسات تعرض لأقوال الفقهاء في تعريف أهل الحل والعقد، ثم تقتصر على التعقيب العام في عمومية دون تحديد دقيق للمفهوم وأبعاده، مع الاقتصار على قبول التعريف الوظيفي الضيق الذي يحصر المفهوم في وظيفة الاختيار والعقد لرئيس الدولة، وذلك نتيجة التقليد وعدم محاولة التحديد في المفهوم بإعادة بنائه نظاميا ووظيفيا بما يتلاءم مع الواقع السياسي المعاصر.

فبينما نجد أحد الكتاب المحدثين في مقالة له عن أهل الحل والعقد الذين يختارون الحاكم، نجده يأخذ على الكتابات التراثية غموضها في عرضها للمفهوم وعدم التحديد الدقيق له بحيث جاء مفهوما عاما، إلا أنه حينما تقدم خطوة في البحث ليحدد مفهوم أهل الحل والعقد نجده يقع فيما أخذه على الكتابات التراثية حيث يقول: ".. هذا ما وقفنا عليه من أقوال الفقهاء في تحديد المراد بأهل الحل والعقد، وبترجمة هذه الأقوال إلى واقعنا الراهن نستطيع أن نقول: إنهم يعنون بذلك طائفة من الأمة لهم فيها مكان الريادة والصدارة والنفع العام، وللعرف دخل كبير في تحديدهم، إذا لم يكن هناك نظام معين يبين المراد بهم كتعيين الإمام لهم أو تقوم الأمة باختيارهم وفق ما تراه من أنظمة دستورية تراعي فيها الشروط المعتبرة فيهم"[2].

---

(١) من الأمثلة على هذا الموقف من مفهوم أهل الحل والعقد والاقتصار في ذلك على نقل ما ورد في كتب التراث من آراء ومفاهيم تراثيه مع الإحالات المرجعية على هذه المصادرة التراثية؛ انظر:

د.حازم عبدالمتعال الصعيدي، الإسلام والخلافة في العصر الحديث. مكتبة الاداب، بالقاهرة، ١٩٨٤، ص ١٩٨-٢٠٨.

د. محمود عبد المجيد الخالدي ، قواعد نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٦٦-٢٧٢.

وهنا تجد نقولا لتعريفات واصطلاحات الفقهاء على هذه الجماعة مسئولة عن الاختيار وسرداً للآراء في عدد من يصح بهم عقد البيعة وهو مبحث تجاوزه الواقع، كل ذلك دون الخوض إلى بناء تعريف أو مفهوم يقبله الواقع المعاصر.

د. عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة، مرجع سابق ، ص ١٩٩- ٢٠٠.

- عبد الله محمد محمد القاضي، السياسة الشرعية كمصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق، رسالة دكتوراه، قسم الفقه المقارن، كلية الشرعية والقانون، جامعة الازهر، ١٩٧٩، ص٤٢٦ وما بعدها.

(٢) د. أحمد عبد المنعم البهي، أهل الحل والعقد الذين يختارون الحاكم. وما مدى سلطتهم ومهمتهم؟. المجلة المصرية للعلوم السياسية، عدد ٣٨، مايو ١٩٦٤،ص ٥٧.

وكما يبين من هذا النص، فإن الكاتب بدلا من أن يعني بتحديد وبيان من هم أهل الحل والعقد، فإنه يترك ذلك لأنه يري للعرف دخلا في تحديدهم، ويدع أمر تحديد الشروط المعتبرة فيهم للأنظمة الدستورية بدلا من أن تضطلع الدراسة بهذه المهمة على سبيل الاجتهاد الذي يقدم للأمة في هذا المجال، فضلا عن تحديد الدراسة وقبولها للمجال الوظيفي المحدود بالاختيار، كما نجد الدراسة في القضايا التى عرضت لها والآراء التى ناقشتها لم تخرج عن فلك الدراسات التراثية.

كذلك يلاحظ في الدراسات السياسية الإسلامية المعاصرة التى تندرج تحت هذا الموقف من مفهوم أهل الحل والعقد لم تسلم من الوقوع في الخلط والتداخل بين مفهوم أهل الحل والعقد من جانب وغيره من المفاهيم الوظيفية المرتبطة به، والتى تشكل مفاهيم فرعية من تناسقها وتكاملها يتكون مفهوم أهل الحل والعقد. نلمح ذلك فيما كتبه عبد القادر عودة في تعريفه لأهل الشورى حيث يقول: ".. هم- أهل الشورى- أهل الحل والعقد، وذوو الرأي في الأمة الإسلامية، وعدد هؤلاء محدود بالنسبة لعدد الأمة بطبيعة الحال.." ، وفي سياق تعريفه بكيفية اختيار الإمام يقول:".. ومع أن الفقهاء متفقون على أن اختيار الإمام لا يكون إلا عن طريق أهل الشورى، وأن بيعته لا تتم إلا إذا تم الاختيار على هذا الوجه، إلا أن الفقهاء قد اختلفوا في دلالة السوابق التاريخية التى ذكرناها، كما اختلفوا في النتائج المترتبة عليها، فمنهم من رأي- وهؤلاء هم أصحاب الرأي الصحيح- في رأيه- أن الإمامة لا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد في كل بلد."[1].

وهكذا يحدث التداخل والتشابك بحيث يمحى التمايز وتذوب الحدود بين المفاهيم، فيعم اللبس والغموض في المفهوم المحورى- مفهوم أهل الحل والعقد- وما يرتبط به من مفاهيم فرعية سبق الإشارة إليها مثل "أهل الشورى" و"أهل الاجتهاد" و"أهل الاختيار" و"أهل الإمامة"..الخ، وهذه كلها مفاهيم بنائية وظيفية، بنائية بمعنى أن لها شروطا في من يمارس وظيفتها، تستخدم كأساس لبناء مؤسسي، ووظيفية لأنها ترتبط بوظيفة أو دور محدد هو في ذاته أحد أدوار الحل والعقد، ومن ثم يجب أن تكون الحدود واضحة بين المفاهيم، ولكن في إطار من التناسق والترابط فيما بينها كمنظومة ترتبط في النهاية بالحل والعقد في أمور الأمة.

وإن عدم الوعي بالتمايز بين المفاهيم الفرعية للحل والعقد في إطار من التناسق والترابط يؤدي إلى ضباب الرؤية وعدم الوضوح في هذه المفاهيم، وبالتالي الغموض في المفهوم الكلي، مفهوم أهل الحل والعقد.

---

(١) عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة، المختار الإسلامي، ١٩٧٩، ص١٨٠-١٨١-١٨٧-١٨٨.

والمثال الواضح على ذلك دراسة معاصرة في النظم الإسلامية بعنوان "الشورى في الإسلام- دراسة في النظم الإسلامية"، رغم أن الدراسة وكما يفهم من عنوانها في النظم، إلا أن الحدود بين المفاهيم السابقة لم تكن واضحة، ولم توضع لهذه المفاهيم حدود نظامية أو أبنية نظامية ذات وظائف محددة.

أما فيما يتعلق بعدم الوضوح المفاهيمي فنجد الباحث يقيم موازنة بين الأقوال فيمن هم أولو الأمر، وينتهي إلى ترجيح أنهم أهل الحل والعقد، وأن هؤلاء وحدهم أصحاب الحق في التشريع للأمة في المصالح التي لا نص فيها، ولهم على الأمة حق السمع والطاعة لما يقرونه من تشريع.(١)

وهنا نجده مجددا في النطاق الوظيفي لأهل الحل والعقد عن الرؤية التراثية التى حصرت هذا النطاق في الاختيار، حيث أضاف التشريع في المصالح التى لا نص فيها للنطاق الوظيفي السابق.

ثم يعرض لاختلافات الفقهاء في مدلول أهل الحل والعقد، وهل هم المجتهدون بالمعني الأصولي (أهل الاجتهاد)؟ أو هم أصحاب الرأي الذين تجتمع عليهم الأمة وتثق فيهم راضية لأحكامهم؟ أو هم العلماء والرؤساء ووجوه الناس؟. وينتهي إلى وجود هيئتين في أبحاث الشريعة الإسلامية، أولهما: أهل الحل والعقد الذين تجتمع عليهم الأمة، فهو هنا يضفي عليهم معيارا سياسيا محضا، والثانية: أهل الاجتهاد بالمعني الأصولي السابق الإشارة إليه، وهم عنده أهل إجماع، والإجماع حجة، وأصل من أصول التشريع يجب العمل به وطاعته. وهؤلاء المجتهدون هم الهيئة التى لها حق التشريع فيما لا نص فيه(٢).

ومما سبق نلاحظ أنه في الوقت الذي فرق فيه بين هيئتين إحداهما ذات طابع سياسي هم أهل الحل والعقد، والأخرى ذات طابع علمي معين وهم أهل الاجتهاد، فإنه أسند وظيفة التشريع لكل منهما معا، وهذا إن صح من هيئة المجتهدين وهم أهل لذلك بما حصلوا عليه من علم، فكيف يصح من أهل الحل والعقد كما حددهم كأصحاب ثقة تجتمع عليهم الأمة فقط، وليس من ضرورة هذا الاجتماع عليهم حصولهم على درجة من العلم تؤهلهم للتشريع فيما لا نص فيه؟.

ويستمر الكاتب في بحثه لمفهوم أهل الحل والعقد كما حدد سابقا- أى الذين يجتمع عليهم الناس ويتفرقون إذا تفرقوا، فيجد لهم صفات أخرى، هذه الصفات إن هى إلا المعايير التي حددها الماوردي لهم باعتبارهم أهل الاختيار (الهيئة الناخبة)، وهنا يتقدم

---

(١) راجع: عبد الغني محمد بركة، الشورى في الإسلام، دراسة في النظم الإسلامية، سلسلة البحوث الإسلامية، الكتاب الخامس، مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف، ١٩٧٨، ص ٢٤-٢٩.

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٠-٣١.

خطوة - من وجهة نظر الباحث- فيعتبر أن أهل الاجتهاد وبحكم مستوى علمهم يمكن أن يكونوا ضمن أهل الحل والعقد بالمفهوم التراثي (كأهل اختيار للإمام)[1].

وينتهي الكاتب إلى تبني مفهوم لأهل الحل والعقد في الأمة- وهم أولو الأمر- من العلماء والرؤساء ووجوه الناس.

وهؤلاء لهم أن يشرعوا للأمة، وأن يباشروا مهمة الشورى نيابة عنها، وعلى الأمة طاعتهم ما داموا أهلا لثقتها و لم يخرجوا عن حدود مهماتهم. وهنا نلاحظ الآتي:

١- اقتصر الكاتب على تبني أحد التعريفات التراثية لأهل الحل والعقد دون إضافة بنائية لمعايير تجعل التعريف قابلا للتطبيق في شكل نظامي في الواقع العملي المعاصر كإسهام إيجابي في إثراء الفكر الإسلامي من حيث المفاهيم والنظم.

٢- رغم أنه أسند لهم وظيفة التشريع إلا أنه استبعد صراحة من بينهم أهل الاجتهاد، بحجة أن حصرهم غير ممكن لتفرقهم وكثرتهم وعدم علمنا بهم، وقد اشترطوا في حجة إجماعهم أن يتفق كل مجتهدي الأمة.

والسؤال: هل البديل استبعادهم؟ وكيف تستقيم عملية التشريع في غيبة المجتهدين؟.

إن البديل عند الكاتب هم أهل الحل والعقد- كما عرفهم هو- لأنه معينون معروفون يمكن جمعهم بوضع تشريع يكفل تنظيم اختيارهم عن طريق الانتخاب مثلا.. وهنا نتساءل: هل هذا مستحيل بالنسبة للمجتهدين؟.

٣- يستند في استبعاد المجتهدين من الوظيفة التشريعية بمفهومها الإسلامي على سبب آخر هو تنوع مصالح الأمة واختلاف موضوعاتها أو تعددها، وأصحاب الاجتهاد - وبحكم علمهم الديني المحض- قد تغيب عنهم مصلحة الأمة في مثل هذه المسائل الفنية، بخلاف أهل الحل والعقد- كما يقول- فهم بطبيعة تكوينهم من الرؤساء والعلماء ووجوه الناس متعددة الثقافات مختلفة الكفاءات، وهذا يجعلهم أجدر بمباشرة التشريع في أمثال هذه المصالح من أهل الاجتهاد[2].

فهل الحل هو الاستبعاد؟ أم أن العملية التشريعية تحتاج إلى عناصر متنوعة من حيث التخصص والخبرة الفنية، بالإضافة إلى المجتهدين كيما يأتي التشريع متفقا مع الروح والمقاصد العامة للشريعة، ولا يأتي متعارضا مع قاعدة أو نص شرعي؟، وهنا يبرز مفهوم أو عنصر جديد من عناصر أهل الحل والعقد هم (أهل الاختصاص). هذا نموذج للغموض وضباب الرؤية الذي يسود في استخدام المفاهيم نتيجة ذوبان الحدود، وعدم

---

(١) المرجع السابق.

(٢)المرجع السابق.

الوضوح في أبعاد المفاهيم الفرعية، وفي علاقتها مع بعضها البعض، وكذلك في ترابطها وتناسقها في إطار منظومة كلية توحد بينها في مفهوم محورى أصلى هو مفهوم أهل الحل والعقد، وهذا كله مبعثه التشابك والتداخل الذي لا حظناه فيما سبق، والذي يتحتم معالجته بإعادة بناء وضبط هذه المفاهيم جميعا.

أسباب غموض مفهوم أهل الحل والعقد:

إن الغموض الذي يشوب مفهوم أهل الحل والعقد، وعدم الاستقرار على حدود أو أبعاد معينة لهذا المفهوم، وما يرتبط به من مفاهيم تتداخل وتتشابك معه وتختلط به، سواء فى التراث الفقهي السياسي الإسلامي، أو الكتابات المعاصرة التي تندرج تحت موقف التقليد للتراث، هذا الغموض له أسباب منها ما يأتي:

١- غلق باب الاجتهاد وشيوع نزعة التقليد والجمود على ما أنتجه السلف من الأئمة، وذلك منذ أواخر القرن الرابع الهجري، حيث تعطل بذلك الاجتهاد كمصدر من مصادر الفكر والتشريع الإسلامي الذي يثرى الفكر ويواجه معطيات الواقع ومستجداته.

وغلق باب الاجتهاد إن جاز في مجالات معينة كالعقائد والعبادات مثلا، فهو لا يجوز في مجال النظم والحركة والفكر السياسي الذي يتعلق بإنشاء وإدارة المؤسسات التى تقوم على مصالح الأمة ورعايتها، فهذه الأمور لم تأت الشريعة في خصوصها إلا بالمبادئ أو القيم العامة الضابطة للممارسة والحركة نحو غايات أو مقاصد شرعية، أما التفاصيل المتعلقة بالإجراءات والنظم والأبنية والمفاهيم النظامية المتعلقة بالمجال السياسي فقد تركتها الشريعة منطقة مرنة[(١)]، خاضعة لعقل واجتهاد فقهاء الأمة ومفكريها، وفقا لمنهاجية الاجتهاد، وذلك حتى يمكن مواجهة ما يستجد من وقائع ومستجدات في حياة الأمة ومصالحها، وحتى تظل الشريعة صالحة لكل زمان ومكان بمسايرتها لحاجات الناس وواقعهم[(٢)].

ومن ثم كان الأثر السلبي لغلق باب الاجتهاد الذي برز في المجال العملي المتعلق بحياة الناس الاجتماعية والسياسية، حيث فقدت الأمة المصدر الرئيسي للإبداع في فقه الشريعة[(٣)] بغياب الاجتهاد، الأمر الذي لم يدع للمفاهيم السياسية بشكل عام- ومن

---

(١) د. حازم عبد المتعال الصعيدي، الإسلام والخلافة في العصر الحديث، مرجع سابق، ص. ١٠،١٣.

(٢) في مرونة مصادر الشريعة الإسلامية وجمعها بين الثبات والتغير ومن ثم مسايرتها لمصالح الناس المتجددة؛ راجع:

الشيخ عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي مرنة، مجلة القانون والاقتصاد عدد أبريل- مايو ١٩٤٥، ص٢٥١-٢٥٣.

د. يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مرجع سابق، ص.٨.

(٣) إسلامية المعرفة، سلسلة عدد (١١)، مرجع سابق، ص ٥٩-٦٠.

بينها مفهوم أهل الحل والعقد وما يتعلق به من مفاهيم جزئية- فرصة التفاعل الفكري الذي يتيح له الرسوخ والتأصيل الذي يجلي الأبعاد، ويوضح الحدود، ويبين الوظائف التي تتعلق بهذه المفاهيم. ومن ثم كان ضباب الرؤية الذي غشي هذه المنطقة الفكرية.

٢- خروج الحركة والممارسة السياسية منذ فترة مبكرة عن القيم والأصول الإسلامية المتمثلة في الشوري والعدل وغيرها من القيم الإسلامية التى تضبط الحركة والممارسة السياسية، وتمثل ذلك في ظهور مبدأ وراثة السلطة مبكرا بعد عصر الخلفاء الراشدين[١]، والعدول عن مبدأ الاختيار القائم على الشورى والرضا بين أبناء الأمة، وبناء على توافر شروط الصلاحية، ثم ظهور الاستبداد واحتكار السلطة والاستئثار بها دون علماء الأمة ومجتهديها، وبالجملة تحول الخلافة إلى ملك عضوض[٢]، الأمر الذي لم يتح المجال لكثير من القيم والممارسات المنضبطة إسلاميا أن تتأصل في الواقع، بل وقف الفقه عاجزا أمام هذه الممارسات غير الشرعية، بل اتجه بعضهم نحو تبرير هذه الممارسات، والتماس الشرعية لها من هنا وهناك، بدلا من نقدها والذّب عن الشرعية الإسلامية.

هذا الواقع التاريخي الفقهي ترك أثره السلبي المتمثل في إزاحة أو إهمال المفاهيم السياسية الشرعية وعدم التقدم الفكري نحو تأصيلها، إما بدافع الخوف من طغيان السلطة، وإما بدافع الممالأة لها، مما ترك أيضا حالة من ضباب الرؤية على هذه المفاهيم التى لم تتأصل لا ممارسة ولا نظرا، وانحصر الفقه السياسي في دائرة التنظير لتجربة الخلافة الراشدة، وأغلب التعريفات التراثية لمفهوم أهل الحل والعقد والمفاهيم الفرعية المرتبطة به تنتمي إلى هذه الدائرة، بالإضافة إلى دائرة المواعظ الأخلاقية للحكام[٣]، دون التقدم نحو دائرة التصدي بالاجتهاد من أجل علاج المشاكل الاجتماعية والسياسية الداخلية والخارجية للأمة في مراحلها التاريخية المختلفة، وظلت العزلة بين القيادة السياسية والقيادة الفكرية في الأمة الإسلامية طابعا قائما طوال مراحلها التاريخية بعد عصر صدر الإسلام وانهيار دولة الخلافة الراشدة، وكانت هذه العزلة سببا في ضمور فكر الأمة السياسي حيث انفصل الفكر عن الممارسة والخبرة والتجربة والتفاعل[٤].

---

(١) د. عبد الرازق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها، مرجع سابق، ص ١٣٥-١٣٦.

(٢) راجع مظاهر انقلاب الخلافة إلى ملك ومراحل تحولها و لتباسها بالملك بما يعني الخروج عن الشريعة الإسلامية في تأسيس السلطة وممارستها.

مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٥٨٩- ٦٠٨.

- أبو الأعلى المودوي، الخلافة والملك، تعريب أحمد ادريس، الكويت، دار القلم ، ١٩٧٨.

(٣) د.محمد فتحى عثمان، أهل الحل والعقد، من هم وما وظيفتهم؟ مجلة العربي، الكويت، يوليو١٩٨٠، ص٢٢.

(٤) د.عبد الحميد أبو سليمان، إسلامية المعرفة وإسلامية العلوم السياسية،مجلة المسلم المعاصر،مرجع سابق، ص٢٢.

٣- ويعود الخلط والتشابك بين مفهوم أهل الحل والعقد وغيره من المفاهيم الفرعية إلى الخلط بين القيم والمفاهيم النظامية في المجالات التي تخضع لهذه القيم، فالشورى مثلا هي قيمة تضبط مجال اختيار الحكام وعملية صنع القرار بمفهومها الإسلامي، الأمر الذي سبب خلطا بين أهل الشورى بمعني المستشارين مقدمي الرأي والنصيحة وبين أهل الاختيار (الناخبين للحكام) وأطلق البعض على أهل الاختيار أهل الشورى، وبينما نجد أن أهل الشورى يتعلق عملهم بعملية صناعة أو وضع الخطاب السياسي الملزم بأوسع المعاني (تشريع- قرار - لائحة) وأن هذه العملية ترتبط بالاجتهاد التشريعي وبالشورى كمنهج ممارسة، فقد حدث الخلط بين أهل الشورى وأهل الاجتهاد، لكن الآخرين لهم مضمونهم الاصطلاحي بمعني أنهم فقهاء الأمة وعلماؤها من ذوي الاختصاص في العلوم الشرعية، أما أهل الشوري فهو مصطلح أوسع مجالا بحسب الرأي المطلوب منهم، شرعيا كان أو فنيا يتعلق بأمور الدنيا، وهكذا يحدث الخلط واللبس بين المفاهيم، مما يفرض ضرورة إعادة البناء لهذه المفاهيم وتجلية الأبعاد والحدود الخاصة بها.

٤- الازدواجية الثقافية بين مثقفي الأمة الإسلامية[١]، وهذا السبب يمارس تأثيره في المفهوم وغموضه في الفكر السياسي المعاصر بصفة خاصة، حيث إننا نجد نوعين من مثقفي الأمة كل منهما منعزل عن الآخر من حيث الثقافة والتكوين الفكري. النوع الأول: الدارس للعلوم الاجتماعية والسياسية كمنجزات للفكر الغربي، ولا يتوفر لديه إلمام بقواعد وعلوم الشريعة الإسلامية، وبذلك يفتقد الحس والرؤية الإسلامية في تفكيره، بينما هو على علم بمنجزات العلوم الاجتماعية بشكل عام كإطار معرفي ومنهاجي. النوع الثاني الدارس لعلوم الشريعة واللغة في حدود الأوضاع أو الإطار المعرفي الخالي في الجامعات والمعاهد الإسلامية من حيث حدود المعرفة الإسلامية، وهذا الدارس يتم تكوينه بعيدا عن منجزات الدراسات الإنسانية في الفكر الغربي إطارا معرفيا ومنهاجيا، هذا الوضع الثقافي لأبناء الأمة- وبصرف النظر عن السلبيات الداخلية في كل نموذج معرفي من النموذجين لا يدع لأحد الجانبين أو النموذجين القدرة على معالجة قضايا الفكر والنظام السياسي الإسلامي برؤية صحيحة معاصرة، لأن المعالجة في ضوء هذا الوضع تأتي مفتقدة لأحد الجوانب المهمة في عملية الاجتهاد السياسي المعاصر، إما فقدان الأصول والمعرفة الإسلامية الصحيحة أو عدم القدرة على معالجة المشاكل الفكرية والنظمية المعاصرة نظرا لافتقاد التخصص الذي هو وليد العلوم الإنسانية المعاصرة التى لا يمكن الادعاء بحال أن معالجة مشاكل العصر غني عنها بالكلية. وهذا الموقف الثقافي لأبناء الأمة الإسلامية يترك أثره السلبي على المفاهيم

---

(١) في الحالة الراهنة للتعليم في العالم الإسلامي وأثره السلبي على الفكر الإسلامي، راجع: إسلامية المعرفة، مرجع سابق. ص ٣٢-٣٨، ومواضع أخرى.

السياسية الإسلامية ولا شك، إما تقليدا لمفاهيم التراث ونقلا لها بصدئها وغبارها دون تجلية أو إعادة بناء؛ وإما بتشويهها ومسخها بفعل المفاهيم والمناهج والثقافات الغربية، والموقف الصحيح لعملية الاجتهاد السياسي المعاصرة في الفكر الإسلامي تحتاج إلى الإلمام بالجانبين معا، بمعني الإلمام بكيفية التعامل مع التراث الإسلامي إجمالا، ومع منجزات الدراسات الإنسانية من جانب آخر.

ثانيا: موقف التخلي عن اصطلاح أهل الحل والعقد:

هذا الموقف في امتداده تعبير عن موقف سلبي من التراث الإسلامي بشكل عام، ومن مفاهيمه ومصطلحاته بشكل خاص. وبصرف النظر عن الدوافع وراء هذا الموقف السلبي، فإن أصحاب هذا الموقف يتبنون الدعوة إلى التخلي عن اللغة التقليدية تحت زعم التجديد اللغوي، ذلك لأن اللغة القديمة لم تعد قادرة على التعبير عن مضامينها المتجددة طبقا لمتطلبات العصر، نظراً لطول مصاحبتها للمعاني التقليدية الشائعة التي نريد التخلص منها، ومهما أعطيناها معاني جديدة فإنها لن تؤدي غرضها لسيادة المعني العرفي الشائع على المعني الاصطلاحي الجديد، ومن ثم أصبحت لغة عاجزة عن الأداء بمهمتيها، الأداء والاتصال[1]، ومن ثم يزكي أنصار هذا الموقف استعارة المصطلحات الحضارية الأجنبية دون تردد لأنها أصبحت لغة عالمية، ولابد- في نظرهم- من أن نعيش عصرنا ونفهم مصطلحاته ونستعلمها حتى يفهمنا الناس ويتوحد فكرنا على أساسه وتظهر آثار التقدم والتطور في حياتنا ونتحرر من المصطلحات التراثية، وينتهي هؤلاء إلى أننا لابد أن نسقط لغتنا العقيدية الخاصة ونتبني لغة المصطلحات الحديثة الشائعة، حتى نصل إلى لغة مشتركة للحوار بين الاتجاهات الفكرية داخل ثقافتنا، وبين حضارتنا وحضارات أخرى[2].

ويبني أنصار هذا الموقف رأيهم على أساس أن المعني مستقل عن اللفظ، واللفظ مجرد حامل للمعني، ومن ثم يصح التعبير عن المعني بأي لفظ آخر من أى عصر آخر ومن أي بيئة ثقافية أخرى[3].

هذه هي الملامح العامة لهذا الموقف الفكرى السلبي من التراث الإسلامي بشكل عام- مفاهيمه ومصطلحاته. فإذا بحثنا بشكل أخص عن الموقف من مصطلح أهل الحل

---

(١) د. حسن حنفي، التراث والتجديد ، القاهرة ، المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٠، ص ١٢٤.

(٢) محسن عبد الحميد، المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، قطر ، كتاب الأمة، الكتاب السادس ، ١٩٨٤، ص ١١٢.

(٣) انظر تحليلا نقديا لاتجاه التجديد اللغوي وممارسة التبديد للمفاهيم الإسلامية خلال هذه الدعوة من خلال تحليل دراسة د. حسن حنفي السابقة في:
سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسي والخبرة الإسلامية، مرجع سابق ، ص ١٢١-١٣٢.

والعقد نجد نموذجين يتبنيان التخلي عن هذا المصطلح، وهذان النموذجان- وإن اتفقا في النتيجة أو الموقف من المصطلح والدعوى إلى التخلي عنه، إلا أنهما يختلفان في الدوافع وفي الموقف العام من التراث الإسلامي عن أصحاب الموقف السلبي المشار إليه آنفا.

وهناك دراسة تدعو إلى ضرورة التمكن من اللغة العربية والتمكين لها كدعامة لمنهاجية إحياء التعامل مع التراث والاستفادة منه في مجال العلوم السياسية، حيث يبدأ التعامل مع التراث- كما ترى كاتبة الدراسة- ببداية لغوية تدور حول تفسير النصوص والدلالة اللغوية لألفاظ معينة لها معناها، سواء في الأصل التشريعي في القرآن والسنة أو في الاستخدام الحركي، وترى أن لذلك أهمية في بناء المفاهيم المتعلقة بألفاظ لها استخدامها في مجال التراث السياسي كألفاظ: الخلافة، الشورى، الحكم، الإمامة، الأحزاب، الخروج، الهجرة، الصبر، وذلك لإبراز المعنى اللغوي والدلالة اللفظية، وإحلال ألفاظ التراث الأصيلة محلها اللائق في حياتنا السياسية والاجتماعية، خاصة بعد أن هجرنا بعض الألفاظ الأصيلة التي لها دلالتها المرتبطة بالتراث كألفاظ الشورى والحسبة وأهل الحل والعقد، وذلك في مقابل شيوع ألفاظ أخرى تستخدم كترجمة لمترادفاتها المقتبسة من لغات أخرى، وتضرب الكاتبة أمثلة لذلك كالمعارضة ترجمة للفظ "Opposition" والصفوة كترجمة للفظ Elite[1].

في رد على هذه الدعوة وهذا الموقف بهدف دفعها، وبما يبرر موقف التخلي عن مصطلح أهل الحل والعقد ضمن التخلي عن المصطلحات التراثية السياسية، والدعوة إلى اقتباس المصطلحات الحضارية الأخرى. يقول الكاتب في رده الدعوة السابقة: "..الألفاظ إذا عبرت تعبيرا دقيقا عن المراد منها وجب علينا اقتباسها.."، ثم يدلل على حكم الوجوب هذا- ولا دليل على وجوبه- فيقول: "... فنحن مأمورون باقتباس المعرفة، فما بالنا بالألفاظ"[2]. وهذه المقولة إن صحت في شقها الأول على أساس أن الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها، فلا تصح في شقها الثاني بإطلاق، حيث يدعو دعوة صريحة إلى اقتباس الألفاظ، وهذه الدعوة ترقي في حكمه إلى الوجوب. ويرى: "..أن اللغة كائن حي، ليس ثمة حاجة للتمسك بألفاظ تراثية استلزمها تطور اللغة في حقبة زمنية معينة، ثم اتخذت مكانها في كتب التاريخ، إذا انتقلنا إلى المصطلحات التى نشأت في مراحل تاريخية لاحقة كمصطلح الحسبة أو مصطلح أهل الحل والعقد، نجد أنهما اختفيا من الاستعمال، لاختفاء المؤسسات التى حملت هذه

---

(١) د. نيفين عبد الخالق مصطفي، إشكالية التراث والعلوم السياسية، مجلة المسلم المعاصر، عدد ٤٣، رجب - شعبان- رمضان ١٤٠٥هـ/ ابريل- مايو - يونيو ١٨٩٨٥، ص ٧٥.

(٢) محيى الدين عطية، حول التراث والعلوم السياسية، مجلة المسلم المعاصر، عدد ٤٤، شوال- ذو القعدة- ذو الحجة ١٤٠٥هـ/ يوليو- أغسطس- سبتمبر ١٩٨٥،ص٩٤.

الأسماء.. إن هذه المؤسسة (أهل الحل والعقد) ولدت وعاشت ما شاء الله لها أن تعيش في تاريخنا الإسلامي لتحمل أصلا من أصول الحكم ولتحمي قيمة من قيمه ألا وهي الشورى ، ولسنا ملزمين بالمصطلح طالما أن النظام الذي حمل هذا الاسم قد تطور، وهكذا في مصطلح الخلافة والأحزاب"[١].

هذا الموقف نفسه من مصطلح أهل الحل والعقد نجده في دراسة معاصرة يرى صاحبها أن القول بتاريخية هذا المفهوم أقرب إلى الصواب من اعتباره من المفاهيم الأساسية في الفقه السياسي الإسلامي، فهو يتساءل منكرا فيقول: "..وفي تاريخ الإسلام السياسي مناقشات كثيرة تدور حول أهل الحل والعقد ووظائف أو مهام سياسية تسند إليهم- نظريا على الأقل- فهل يجب على المسلمين في العصر الحديث أن يوجدوا بينهم "أهل حل وعقد"؟. أم أن هذا التحديد كان لفئة معينة من الناس وكان ناتجا عن ظروف تاريخيةمعينة تتمثل في السبق إلى الإسلام أو الهجرة أو النصرة؟. وقد انقضت هذه الظروف، وانقضى معها وجود هذه الفئة التى تميزت بإسناد وظائف معينة اليها[٢]" . ويأتي موقف د. العوا من مفهوم أهل الحل والعقد في سياق المنهج الذي يتبناه من المواءمة بين تعاليم الإسلام وحاجات العصر والذي يفرق فيه بين ما يعتبر من أصول النظام السياسي للدولة الإسلامية، وما يعتبر من تاريخ هذا النظام بين ما يعتبر من القواعد العامة التى تلتزم بها الأمة المسلمة وأجهزة الدولة الإسلامية فيما يتعلق بنظامها السياسي، وهذه تمثل دائرة الثبات وما يعتبرمن تفاصيل النظام السياسي للدولة الإسلامية، وهذه دائرة التغير- كما يرى- والتى تركت لكي يختار فيها المسلمون ما يوائم العصور المختلفة والظروف المختلفة [٣] .

والباحث إذ يوافق د. العوا في موقفه هذا من الأصول أو من التفريق بين دائرة الثبات ودائرة التغير في مجال النظام السياسي للدولة الإسلامية، يختلف معه في موقفه من أهل الحل والعقد، فهذه دائرة المفاهيم، وهي في رأي الباحث لا تدخل في دائرة التغير، بمعنى أنها تصير من تاريخ الأفكار والنظم الإسلامية.

وهكذا نكون إزاء موقف ذي بعدين:

أولهما: التخلي عن التمسك بمصطلح أهل الحل والعقد، أو حتى عن المفهوم كما في رأي الدكتور العوا، إما بفعل تطور اللغة أو اختفاء هذه المؤسسات، وبالتالي تصير هذه المصطلحات، بل هذه المفاهيم في حكم تاريخ الأفكار.

---

(١) المرجع السابق،ص٩٤.
(٢) د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٥٨.
(٣) المرجع السابق ، ص ٢٥٦-٢٥٧.

ثانيهما: الدعوة إلى اقتباس المصطلحات من الحضارات الأخرى بدلا من التمسك بمصطلحات التراث السياسية التي تجاوزها التطور، هذا عند النموذج الأول بشكل خاص.

ويتركز رد الباحث على الموقف السابق بالدعوة إلى التخلي عن التمسك بالمصطلحات السياسية التراثية بشكل عام، وأهل الحل والعقد بشكل خاص في الآتي:

أولا: ينبغي التفريق بين اقتباس المعرفة، وهو أمر واجب شرعا، واقتباس الألفاظ والمصطلحات السياسية الأجنبية، فهي دعوة تنطوي على خطورة كبيرة تدعو إلى عدم التهاون في شأنها، فالألفاظ تكتسب دلالتها في كل لغة بعد تجارب كثيرة وخبرات يمر بها المجتمع الذي يستخدم اللغة، فإذا انتقلت الكلمة وزحزحت من بيئتها إلى بيئة أخرى، فإن هذا يواجه صعوبة أن تكون الترجمة حاملة للدلالات الدقيقة التي تؤديها الكلمة في بيئتها الأصلية[1].

ولما كان لكل حضارة أو مذهبية عقائدية أو أيديولوجية نظامها الخاص، ومنطقها وبناؤها المتميز الذي يعبر عن منظومة فكرية معينة، فإن هذه الخصوصيات لابد وأن تنعكس على اللغة التي يستعملها، مادامت هي الوعاء الذي يحمل المعاني والدلالات، وما دامت هي الوسيلة الفعالة التي تكشف بها عن أفكارها وتصوراتها وتعبر بها عن معتقداتها وقناعاتها، فاللغة- وبالتحديد المصطلحات التي تستعملها حضارة ما - لا يمكن أن تكون لها الدلالة اللغوية نفسها، حتى ولو كان التعبير باللفظ نفسه، بحيث تكون الوظيفة الدلالية التي يؤديها في نسق فكري معين مخالفة بل وقد تكون متعارضة تماما مع نسق فكرى آخر مغاير.

وإذا كانت الحضارات في حوار متواصل وتفاعل دائم، فإن قابلية التأثير والتأثر أمر وارد، خاصة مع وجوب اقتباس المعرفة شرعا، وهذا التفاعل لابد وأن يخضع لضوابط محددة حفاظا على هوية الأمة. وضمن هذه الضوابط المطروحة تأتي ضرورة تحديد المصطلحات التي نستعملها بحيث لا نقبل معانيها ودلالاتها كما هي مستعملة في نسقها الخاص بها، فهي تقوم على تصورات خاصة منبثقة من واقع المجتمعات التي تنتمي إليها وتحمل قيمها وموازينها الأخلاقية وتصوراتها العقائدية، وبالمثل لا نقبل أن نقرأ المصطلحات التي نستعملها نحن والتي تحمل دلالات خاصة بمنظومتنا الفكرية، لا نقبل

---

(١) د. نفين عبد الخالق مصطفى، إشكالية، التراث والعلوم السياسية، مرجع سابق، ص ١٧٦.
وحول الأثر السلبي لاستعمال المصطلحات العربية ذات الدلالة عن فكرة تختلف في حقيقتها عن الرؤية الإسلامية، وأثر ذلك في اضطراب الصورة في أذهان الكتاب الإسلاميين المعاصرين والخصوم على حد سواء. راجع: محمد أسد ، منهاج الإسلام في الحكم، مرجع سابق، ص ٤٥-٥٢.

أن نقرأها بالمقايس المتعارف عليها في نسق فكرى مغاير[1].

وانطلاقا من هذا الموقف فإن الباحث يرفض استخدام مفهوم النخبة أو الصفوة كمفهوم محورى في النظرية الاجتماعية والسياسية المعاصرة بديلا لمفهوم أهل الحل والعقد، لما بين المفهومين من فروق ترجع إلى الخلفية الفكرية والعقائدية لكل منهما، رغم ما يوجد من أوجه للتشابه أو بعض الأشباه والنظائر بين المفهومين، الأمر الذي يبين فما بعد حين تجيء المقارنة بين المفهومين.

ثانيا : إن الدعوة إلى التخلي عن المفاهيم السياسية في التراث الإسلامي، ومن بينها مفهوم أهل الحل والعقد- على النحو السابق- على أساس أن هذه المفاهيم وتلك المصطلحات قد تجاوزها التطور التاريخي واللغوي، بحيث لم يعد لها مكان إلا في كتب التاريخ الفكري؛ دعوة تنطوى على اتهام للغة العربية، لغة القرآن، بالقصور وعدم قدرتها على مواجهة كل مستحدث، وهذه الدعوى تنطوي أيضا على مدخل للانقطاع عن التعامل مع التراث كلية بحيث تصير عملية إحيائه قولا بلا معنى، خاصة مع تأثر اللغة السياسية العربية بالثقافة الغربية العلمانية.

ثالثا: هذا الموقف الداعي إلى عدم ضرورة التمسك بالمصطلحات والمفاهيم التراثية في المجال السياسي بدعوى تجاوز الزمن والواقع لها، يغفل عن طبيعة المفاهيم الإسلامية عامة والسياسية منها خاصة، حيث إن المفهوم له جانبان، جانب قياسي ثابت، وجانب متغير يعني بالواقع وتفاعل المفهوم معه زمانا ومكانا وبشراً، الجانب القياسي الثابت يتأسس ويضبط على أساس من القرآن والسنة الصحيحة، وهو ما يشكل مقياسا ومعيارا لتقويم الخبرة التاريخية في أبعادها المختلفة، زمانا، الماضي والحاضر والمستقبل، وموضوعات، الأفكار والنظم والحركة[2].

وهذا ما تتبناه الدراسة في بنائها لمفهوم أهل الحل والعقد والمفاهيم الفرعية عنه، حيث تؤسس الدراسة هذا المفهوم على ضوء القرآن الكريم وصحيح السنة، بحيث يصير المفهوم وما يرتبط به من مفاهيم جزئية مفهوما معياريا تقاس به الخبرة بامتداداتها الزمانية في الماضي، مدى الاتفاق ومدى الانحراف، وفي الحاضر حيث يصلح للتطبيق في الواقع المعاش وتحكيمه فيه ويحمل من المرونة ما يسمح باستيعاب ما يحمله المستقبل من

---

(١) محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم جامعة القاهرة، ١٩٨٧، ص. ٣٦١.

راجع نفس المرجع، ص ٣٦٦-٣٨١ انظر أيضاً.

صلاح الدين دبوس، الولايات والحرمات والمباحات في النظام الإسلامي في مقابل الحريات العامة في النظام الغربي، بمجلة المسلم المعاصر، عدد ٥٣، سبتمبر، أكتوبر، نوفمبر، ١٩٨٨، ص ٢٨-٢٩.

(٢) سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسي والخبرة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٠٥.

إمكانات التطوير.

رابعا: تدعي وجهة النظر هذه بأن مصطلح أهل الحل والعقد، يعبر عن مؤسسة ولدت وعاشت ما شاء الله لها في تاريخنا الإسلامي، ولسنا ملزمين بالمصطلح ما دام النظام الذي حمل هذا الاسم قد تطور أو قد اختفي، بمعنى أن هذه المصطلحات يجب أن تختفي لاختفاء المؤسسات التي حملت هذه الأسماء، وهذا ادعاء غير دقيق، لأن مفهوم أهل الحل والعقد- وكما سبق الإشارة- هو في حقيقته مفهوم نظرى وجد في كتب علم الكلام، كتجريد نظرى أو جهد تنظيرى للممارسات السياسية والإجراءات النظامية فيما يتعلق بنقل السلطة وإجراءات هذه العملية، وكذلك كيفية إدارة شئون الأمة ومصالحها وأسلوب صنع القرار، أو بمعني أوسع أسلوب صنع الخطاب الملزم على أساس من الشورى، وذلك خلال فترة الخلافة الراشدة، ولم توجد مؤسسة بذاتها ذات حدود وأبعاد نظامية تسمى مؤسسة أهل الحل والعقد، كما في حالة مؤسسة الحسبة وغيرها من الأبنية والمؤسسات النظامية[١].

كما أن المؤسسات التي قدر لها أن تقوم في الواقع التاريخي ثم اختفت -كالحسبة أو الاختيار من خلال البيعة، والخلافة نفسها كنظام للحكم الإسلامي- لم يكن اختفاؤها تطورا تلقائيا وطبيعيا اقتضته تطورات الأزمان وحاجات الوقائع، وإنما كان اختفاء مقصودا مع سبق الإصرار، حتى يمكن -بالتالي- أن تصح هذه الدعوى.

خامساً: إن وجهة النظر تلك التي ترى ضرورة اختفاء المصطلحات السياسية التراثية باختفاء المؤسسات التي كانت تعبر عنها، تغلب عليها سمة الرؤية الوضعية للمفاهيم في اعتبار الواقع مصدرا للمعلومات وبناء المفاهيم وتطويرها وتعديلها واختفائها، بل إن معظم هذه الرؤى ترى الواقع أساسا تبني عليه النظرية ومفاهيمها، وفي كثير من الأحيان محك صدقها وصحة مفاهيمها الأساسية[٢].

وأخيرا، فإن الدعوة إلى عدم التمسك بمصطلحات التراث ومفاهيمه السياسية الإسلامية تعني إفساح المجال لمنظومة المفاهيم السياسية الغربية، بما تحمله من خلفية علمانية تختلف مع طبيعتها الحضارية والعقائدية، ومن ثم تبرز ضرورة المحافظة على المصطلحات والمفاهيم لدى الأمة والاحتفاظ بمدلولاتها والعمل على إيضاح هذه المدلولات، لأن هذه المصطلحات وتلك المفاهيم تمثل نقاط الارتكاز الحضارية والمعالم الفكرية التي تحدد هوية الأمة، فنحن لا نستطيع أن نفهم نمطنا الحضاري اعتمادا على لغة نمط حضاري مغاير، وليس هناك سبيل إلى فهم وضبط هذا النمط ومعرفته إلا

---

(١) انظر : د. محمد فتحى عثمان، أهل الحل والعقد.. من هم؟. وما وظيفتهم؟ .. مرجع سابق، ص ٢٢.

(٢) د. أليكس أنكر، مقدمة في علم الاجتماع. ترجمة وتقديم د. محمد الجوهري وأخرين، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٠، ص١٨٢،١٩٢.

بضبط اللسان العربي وفهمه داخل منظومتنا المفاهيمية[١].

ثالثا- اتجاه التوسيع والتجديد في مفهوم أهل الحل والعقد:

هناك اتجاه في الكتب الإسلامية المعاصرة التى تعني بقضايا الفكر والنظام السياسي الإسلامي ينحو في فهمه لأهل الحل والعقد منحي التجديد، الذي يأخذ شكل التوسيع في دائرة المفهوم من حيث نطاقه الوظيفي والمؤسسي، عما جاء به في الكتابات الإسلامية التي تندرج تحت موقف التقليد، وعما تصوره الفقهاء الأقدمون لمفهوم أهل الحل والعقد.

ويلاحظ أن الكتابات التى تتبني التجديد والتوسيع في دائرة المفهوم من حيث نطاقه الوظيفي والمؤسسي تمثل إسهاما إيجابيا حقيقيا في مجال البحث في قضايا الفكر والنظام السياسي الإسلامي، ومحاولة المواءمة بين الأفكار والأحكام الإسلامية وحاجات العصر، ومن ثم جاء مفهوم أهل الحل والعقد في هذه الكتابات متأثرا بالتطور الفكري في مجال النظريات والنظم السياسية المعاصرة.

هذا التوسيع في نطاق مفهوم أهل الحل والعقد يأخذ بعدين:

الأول.. التوسع في النطاق الوظيفي لأهل الحل والعقد وإسناد أدوار ووظائف أخرى لأهل الحل والعقد، بحيث أصبح الحل والعقد لا يقتصر على الاختيار من بين المرشحين لرئاسة الدولة الإسلامية من يصلح لها وفقا للشروط المعتبرة فيمن يتولى هذا المركز، بل أصبح الحل والعقد يضم وظائف وأدواراً أخرى بالإضافة إلى هذا الدور.

الثاني.. وهو يترتب على ما سبق، فقد صار مصطلح أهل الحل والعقد يتسع لينطوي على فئات وعناصر أخرى تقوم بالأدوار الجديدة التى دخلت في الحل والعقد، وكل عنصر من هذه العناصر أو الفئات تستلزم توافر شروط معينة تجعلها أهلا للقيام بالدور الذي تنهض به في إطار الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم.

أما التوسع في النطاق المؤسسي لأهل الحل والعقد فنلمسه فيما ذهب إليه الدكتور ضياء الدين الريس، من تمييز بين هيئتين لأهل الحل والعقد، هذا التمييز يقوم على أساس التمييز الوظيفي وطبيعة كل من الهيئتين- في رأية- فيقول : ".. ويستنتج من كلام الفقهاء أن الهيئة التى يتحدث عنها في باب الإمامة هي غير تلك التى تذكر في كتب علم الأصول، وإن كانت كل منهما تسمى بالاسم نفسه، ذلك لأنه لا يشترط في الأفراد الذين تتكون منهم الهيئة الأولى- التى تذكر في باب الإمامة من علم الكلام- أن يحصلوا من العلم إلا على القدر الذي يؤهلهم لأن يكونوا عارفين بظروف المجتمع

---

(١) عمر عبيد حسنة، مقدمة كتاب د. محسن عبد الحميد: المذهبية الإسلامية، مرجع سابق، ص ١١.

وأحواله السياسية، وقادرين على اختيار الأصلح من بين المرشحين الأكفاء، أما في الأعضاء الذين تتكون منهم الهيئة الثانية (التي تذكر في علم أصول الفقه) فيشترط أن يكون الفرد مجتهدا، والاجتهاد له شروطه المقررة، وهو يعني بلوغ أعلى مستوى في العلم، فإذا قيل: "أهل الحل والعقد" فليس يعني ذلك في عرف الأصوليين إلا المجتهدين. ففي أبحاث الشريعة الإسلامية يوجد إذن مكانان لهيئتين كل منهما مختلفة عن الأخرى، وإن كانت كل منهما تسمى أهل الحل والعقد، ومدلول الأولى- ويمكن أن نسميها الهيئة السياسية- أعم من مدلول الأخرى والتي يمكن أن نسميها "الهيئة التشريعية" والأولى يمكن أن تشمل الأخيرة، لاستيفائهم من باب أولى الشروط الأقل وتزيد عليهم[1]".

وبالتأمل في هذا النص نخلص إلى الآتي:

١- يقبل الباحث أن يطلق أهل الحل والعقد على الهيئتين المذكورتين في كلام الدكتور الريس من قبيل إطلاق الكل على أحد الأجزاء أو الأصل على أحد الفروع، ولكن الأفضل تحديد المصطلحات والمفاهيم بشكل جلي، فالهيئة السياسية التي تذكر في باب الإمامة وكتب الأحكام السلطانية على أنها أهل الحل والعقد التي تقوم بمهمة الاختيار من بين المرشحين لرئاسة الدولة (للإمامة أو الخلافة) هي في مفهوم الباحث أهل الاختيار وهم ليسوا خصوص أهل الحل والعقد، بل هم فئة من فئات أهل الحل والعقد، أو قل مفهوم وظيفي فرعي للمفهوم الكلي والمحوري وهو مفهوم أهل الحل والعقد.

أما الهيئة الثانية التي تذكر في كتب الأصول كما يقول الدكتور الريس.. فالباحث لا يوافق على إطلاق مصطلح أهل الحل والعقد عليها، لا سيما وأن الشائع في كتب أصول الفقه- قديمها وحديثها- عن هذه الجماعة أنهم (المجتهدون) أو أهل الاجتهاد، وهو مصطلح مستقر وأكثر شيوعا من إطلاق مصطلح أهل الحل والعقد على هذه الفئة، وإنما المقبول- عند الباحث- أن يعتبر أهل الاجتهاد بشروطهم المقررة ووظيفتهم في الاجتهاد -تشريعا فيما لا نص فيه أو تخريجا للأحكام أو ترجيحا بين الآراء- هم إحدى فئات أهل الحل والعقد، أو أن مفهوم أهل الاجتهاد أو المجتهدون أحد المفاهيم الوظيفية الفرعية عن مفهوم أهل الحل والعقد، على اعتبار أن دورهم أحد أدوار الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم.

٢- واضح في كلام د. الريس التوسع الوظيفي في المفهوم ليمتد إلى الدور التشريعي بالإضافة إلى الاختيار، وهو دور يسند لأهل الاجتهاد مع ما تتطلبه العملية التشريعية من

---

(١) د. محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص. ١٧٠.

خبرات فنية في المجالات المختلفة، ويأخذ مفهوم أهل الحل والعقد في كتابات أبي الأعلى المودودي أبعادا أكثر اتساعا مما سبق. إذ يقول : ".. أما تعليماتها (الشريعة) المبدئية فهي جامعة شاملة، حيث من الممكن أن نضع على حسبها جميع القوانين اللازمة تقريبا في أكثر شئون الحياة، على أن ما عسى أن يبقي بعد ذلك من شئون ومعاملات بغير أن تزودنا فيه الشريعة بشئ من الأحكام والتعليمات المبدئية يجوز بموجب الشريعة نفسها أن يضع أهل الحل والعقد في الدولة الإسلامية قوانين في بابها بتشاور بينهم"[1].

ويتضح بعد آخر من أبعاد المفهوم في رده على من يعترض على تطبيق الشريعة الإسلامية بحجة أن الإسلام فيه فرق كثيرة فقهية، ففقه أى فرقة هو الذي يسود في التطبيق؟. يرد هذه الحجة مظهرا بعدا آخر إضافيا لمفهوم أهل الحل والعقد فيقول : "... كل فتوى أو حكم من مجتهد تعد اقتراحا ولا تصير قانونا إلا بعد أن ينعقد عليها إجماع الأمة أو يسلم بها الجمهور، وهذا بالنسبة للأحكام المدونة في كتب الفقه، أما في المستقبل، فإن كل تعبير لأى حكم من أحكام الله ورسوله أو قياس أو اجتهاد أو استحسان إذا انعقد عليه إجماع أهل الحل والعقد في بلد من بلاد المسلمين أو اختارته أغلبيتهم يعد قانونا لذلك البلد[2]".

ويبلغ المفهوم مداه في الاتساع في تعبير أبي الأعلى المودودى الذي يقول فيه: ".. فكان أهل الحل والعقد في ذلك الزمان- عهد النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين- رجالا تدبر بمشورتهم شئون البلاد الإدارية، ويقضي في المسائل التشريعية، وكان القائمون بالحكم والإدارة أمراء آخرين، لم يكونوا منهم، وما كان لهم من تدخل في التشريع، وكان القضاة من رجال آخرين غير هؤلاء وأولئك، ولم يكن عليهم شئ من المسئولية عن شئون البلاد الإدارية، فإذا عرض للخليفة أمر مهم في وضع السياسة للدولة أو حل المسائل الإدارية والتشريعية أرسل إلى أهل الحل والعقد من رجال الدولة وشاورهم في الأمر، فإذا عزم على شئ بعد المشاورة، انتهت وظيفة أهل الحل والعقد"[3].

ونستنتج مما سبق:

١- أن أهل الحل والعقد يقومون بالاجتهاد التشريعي فيما لا نص فيه ولا اجتهاد سابق.

٢- أهل الحل والعقد هم العلماء المجتهدون الذين يعتد بإجماعهم في الترجيح أو في

---

(١) أبو الأعلى المودودى، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ترجمة خليل حسن اصلاحي، القاهرة، دار الفكر، ١٩٦٩، ص١٨٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٥.

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٦٩.

تبني وابتناء الآراء والأحكام، بحيث يصير الرأى المجمع عليه من قبلهم قانونا عاما ملزما.

٣-أهل الحل والعقد هم أهل الشورى وتقديم الرأى في الشئون الإدارية والسياسية والاقتصادية والتشريعية، عقدا أو حلا، وفي وضع السياسة العامة للدولة.

هذه أدوار جديدة أضيفت إلى الحل والعقد عما كان عليه في الكتابات التراثية، وبالتالي أضافت فئات فرعية مثل أهل الشورى، وأهل الاجتهاد.

ولكن أبا الأعلى المودودي في تعريفه لأهل الحل والعقد اكتفى بالكشف عن الدور الذي ينهضون به من وجهة نظره، وهو ما يمكن تسميته بالبعد الوظيفي للمفهوم، ولكنه لم يتعرض للشروط والمؤهلات المطلوبة في كل عنصر وظيفي في هذه العناصر التى حددها، مما يجعل التحديد للمفهوم لا يتصف بالدقة والوضوح.

كما يؤخذ على التعريف السابق لمفهوم أهل الحل والعقد استبعاده للقائمين بالحكم والإدارة والقضاء من بين أهل الحل والعقد، ولكن الباحث يعتبر أن هذه الفئات (التنفيذيين أو السلطة التنفيذية والسلطة القضائية) في القلب من الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم.

التعريف المختار:

ومن التعريفات التى وصلت بمفهوم أهل الحل والعقد إلى مستوى الشمول لجميع الأدوار والوظائف التى يقوم بها النموذج الإسلامي لنظام الحكم -تحقيقا للمصالح الشرعية للأمة في دينها ودنياها، وتجسيدا للمقاصد العامة التى تتغياها الشريعة الإسلامية، والذي تتبناه الدراسة كمنطلق أو مرتكز لها في تأسيسها وتأصيلها لمفهوم أهل الحل والعقد- ذلك التعريف الذي ذهب إليه الدكتور فتحى الدريني حيث يقول: ".. فنحن نرى أن أهل الحل والعقد قد تشعبت بهم المهام وتعقدت، بحكم تنوع مطالب الحياة، وتكاثر مرافقها ومصالحها العامة في عصرنا هذا، نتيجة للتقدم العلمي والتقني بوجه خاص، مما لا يستقيم أبدا إغفال أمره وعدم إعطائه ما يستحق من التقدير والاعتبار في تدبير شئون الحكم والسياسة، وهؤلاء منوط بهم تدبير هذه المصالح على الوجه الأجدى والأكمل، ولا يتم ذلك عقلا إلا أن يتوافر فيهم من الشروط ما يمكنهم من تحقيق الغاية من وجودهم، وأن تراعي تلك الشروط عند اختيارهم، وإلا كانت جماعة مفرغة من المؤهلات التي هي أساس إسناد الأمر إليها شرعا، وذلك غير جائز، لأنه توسيد الأمر إلى غير أهله، مما يجعلها هيئة شكلية جوفاء، لا نفع يرتجى منها، بل ولا معنى لوجودها"[1].

---

(١) د. فتحى الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٢، ص ٤٣٧.

وهذا التعريف - كما نرى - يجعل من أهل الحل والعقد جماعة تقوم على مصالح الأمة الدينية والدنيوية بالطبع، كما يولي قضية الشروط أهمية كبيرة على نحو ما رأينا. ومن ثم تتبناه الدراسة منطلقا لتطوير وبناء المفهوم من وجهة نظرها.

والملاحظة على المفهوم الذي ذهب إليه الدكتور الدريني أنه ذهب إليه كتعريف لعناصر مجلس الشورى أو الهيئة التشريعية، إذ يرى أن أهل الحل والعقد هم الجماعة ذات العناصر المتنوعة بتنوع القضايا التى يتعرضون لها بالتشريع والتقنين داخل مجلس الشورى، والتى فرضها تعقد الحياة المعاصرة وتنوع مناحيها من سياسية واقتصادية وعسكرية وعلمية، وإدارية وصناعية وزراعية وتجارية وصحية، وغير ذلك من الشئون الحيوية التى تفتقر إليها الدولة ويقوم عليها كيانها وتدبيرها، ومن ثم فإن أهل الحل والعقد الذين هم أعضاء مجلس الشورى (الهيئة التشريعية) ليسوا هم - في رأيه- خصوص الفقهاء المجتهدين، ولا السلطة الحاكمة (السلطة التنفيذية). أما الفقهاء المجتهدون فهم من العناصر المكونة لمجلس الشورى بالنظر إلى تخصصهم التشريعي، ومهمتهم الاجتهاد التشريعي فيما لا نص فيه، وتفسير ما ورد فيه نص وتطبيقه في ظل ظروفه القائمة وبمعونة أهل الخبرة والاختصاص في موضوع الحكم ومناطه.

ويفرق الدكتور الدريني بين أهل الحل والعقد بالمعنى السابق وبين الهيئة الحاكمة ومهمتها تنفيذ التشريع وذلك بإقامة الدين على أصوله المستقرة وسياسة الدنيا، وهي منفصلة عن مجلس الشورى (أهل الحل والعقد لديه) لأنه قوام عليها[1].

ويتفق الباحث مع الفهم السابق لعناصر العملية التشريعية وموقع الفقهاء فيها، ودورهم كعنصر من عناصرها يختص- وبحكم التخصص العلمي - بالاجتهاد التشريعي فيما لا نص فيه من قرآن أو سنة أو تفسير ما ورد فيه نص، وتطبيقه في ظل ظروفه القائمة، كذلك فإن دور الفقهاء لا يقف عن هذا الحد، في الهيئة التشريعية في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، وإنما يمتد دورهم ليشمل الضبط الشرعي، أو بعبارة أخرى حراسة الشريعة فيما يصدر في المجالات الفنية الأخرى من تشريعات تقع في منطقة المباح، بحيث لا يصدر تشريع يصادم نصا أو قاعدة كلية أو مبدأ عاما مقررا في الشريعة الإسلامية.

ومع ذلك، فإن الباحث يختلف مع التعريف السابق في قصره الحل والعقد على الوظيفة التشريعية، واستبعاد الوظائف الأخرى للسلطات السياسية التقليدية (التنفيذية والقضائية) والمؤسسات التى تتطلبها الطبيعة الخاصة للنموذج الإسلامي لنظام الحكم؛ كنظام يقوم على شئون الدين والدنيا من مؤسسات الدعوة، والأمر بالمعروف والنهي

---

(١) د. فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، المرجع السابق ص ٤٣٨.

عن المنكر بما تتطلبه من شروط في العناصر القائمة عليها، هذه الوظائف هي في البؤرة من الحل والعقد في النظام السياسي الإسلامي، والقائمون عليها جزء أساسي من أهل الحل والعقد في رأي الباحث.

خلاصة القول إن مفهوم أهل الحل والعقد جاء في الكتابات التراثية عند الفقهاء والمفكرين وليد التنظير لتجربة الخلافة الراشدة في ممارستها السياسية، وهي بالطبع لا تنفصل في هذه الممارسة عن عهد النبوة. وكان بصفة خاصة تنظيراً لتجربة نقل السلطة في هذه الفترة الراشدة، ومن ثم انحصر المفهوم في مهمة الاختيار من بين المرشحين لمنصب الإمامة، وعبر عن ذلك مصطلح أهل الحل والعقد أو أهل الاختيار، والمصطلح الأخير أكثر دقة في الإطلاق من وجهة نظر الباحث.

إنه قد ساد التشابك والتداخل الذي ترك ضباب الرؤية على المفهوم، وما يلتبس به من مفاهيم فرعية، مما يتطلب ضرورة إعادة بناء المفهوم وتحديد أبعاده وحدود ما يرتبط به من مفاهيم فرعية. وقد وضعنا أيدينا على أسباب هذا التشابك والتداخل والغموض في المفهوم. ولقد تطور المفهوم في استخدامه في الفكر السياسي المعاصر واتخذ بعدين: أحدهما بعد وظيفي؛ بإسناد أدوار جديدة للحل والعقد، بالإضافة إلى الاختيار، تتمثل في التشريع والشورى وتقديم النصيحة والرأى.. الخ. وثانيهما بعد عضوى أو مؤسسى؛ بإضافة عناصر جديدة اقتضاها التطور الوظيفي للمفهوم مثل أهل الاجتهاد التشريعي، أهل الشورى (المستشارون)، أهل الاختيار، وهذه الهيئة الأخيرة تضم أهل الشورى وغيرهم من فئات أهل الحل والعقد، حين يكون الأمر متعلقا بالاختيار التمثيلي للأمة، سواء في مركز رئيس الدولة أو النواب التشريعيين، وقد رأينا أهمية أهل الاختصاص أو المتخصصين والفنيين من التخصصات العلمية والفنية التى تقتضيها طبيعة الحل والعقد في عصر العلم والتكنولوجيا.

ولكن هذا التطوير لم يتأسس على ضوء من القرآن الكريم والسنة المطهرة، سواء من حيث الأبعاد، أو الشروط التى ينبغي توافرها في العناصر والفئات التى تنطوي تحت مفهوم أهل الحل والعقد، بما يميز كل فئة عن الأخرى، ويحددها بشروطها اللازمة والمناسبة لدورها في عملية الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم ، وهو ما ينهض به البحث في الصفحات التالية، تحديدا للأبعاد، واستجلاء للشروط المتعلقة بالمفهوم في عمومه أو في تفريعاته.

المبحث الثاني

أهل الحل والعقد

(الدلالات اللغوية)

إن الخطوة الأولى نحو بناء المفهوم، وفقا لمنهاجية بناء المفاهيم الإسلامية، هي البحث في الدلالات اللغوية ورد المفهوم إلى جذره اللغوي لاستكشاف هذه الدلالات، وعلاقتها بالمفهوم في استخدامه الاصطلاحي.

المفهوم كما هو واضح يتكون من لفظتين: الحل والعقد. فما المعاني المختلفة لكل من اللفظتين؟. وما العلاقة بين هذه المعاني وبين المصطلح في إطلاقه واستخدامه؟ وما المقصود بكلمة (أهل)؟.

أولا- الدلالات اللغوية للحل:

تنتمي كلمة "الحل" للجذر اللغوي (حـ ل ل)، ومن معاني هذا الجذر ما يلي:

١- الخروج من القيد الشرعي، يقال حل المحرم من إحرامه إذا خرج منه، ورجل حل من الإحرام أي حلال، وقال الأصمعي: أحل إذا خرج من الشهور الحرم أو عن عهد كان عليه.

٢- نقض المعقود، قال الراغب: أصل الحل حلّ العقدة، ومنه قوله تعالى: **وَاحلُل عُقدَةً مِن لِسَانِي** [١]. وحل العقدة يحلها حلا فتحها ونقضها فانحلت.

٣- الوجوب، قال ابن منظور: حل عليه أمر الله يحل حلولا أى وجب عليه، وفي التنزيل : ﴿**أَم أَرَدتُّم أَن يَحِلَّ عَلَيكُم غَضَبٌ مِن رَّبِكُم فَأَخلَفتُم مَّوعِدي**﴾[٢]. وحل العذاب يحل (بكسر الحاء) أي وجب، ومنه قوله (صلى الله عليه وسلم) حلت له شفاعتي[٣].- أى وجبت. ويقال حل الدين - أي وجب أداؤه[٤].

---

(١) سورة طه، آية (٢٧).

(٢) سورة طه، آية (٨٦).

(٣) جزء من حديث رواه مسلم في كتاب الصلاة عن عبد الله بن عمرو بن العاص: أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول ثم صلوا علي، فإنه من صلى على صلاة صلى الله عليه بها عشرا.. الحديث.

(٤) انظر المعاجم اللغوية الآتية: مادة حلّل، ابن منظور، لسان العرب، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية،" الإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٩٠٥.

وبالنظر في المعاني السابقة لمادة (حلل)، نجدها جميعا تتضافر في إيضاح معنى الحل، وعلاقته باستخدامات المصطلح، فالمعاني المشار إليها تتصل ببعضها البعض، فالخروج من القيد الشرعي يعني حله بمعنى أنه نقض، وهذا فيه إشارة أو دلالة على أن (أهل الحل) هم الذين يملكون حل ما عقد ونقض ما أبرم من أمر، وهو معنى يتصل اتصالا وثيقا بمفهوم (الإلزام السياسي) والصلاحية لإلغاء القرار السياسي، أو بمعني أعم كل خطاب ملزم إذا اقتضي الأمر ذلك، على اعتبار أن هذا الخطاب الآمر هو إرادة ملزمة لمن يصدر في مواجهتهم.

ولعل أحد المعاني للجذر (حلل) وهو الوجوب يساند ما يراه الباحث من اتصال هذا المصطلح (الحل) بالإلزام السياسي، وأن ذلك يشكل أحد العناصر التى تدخل أو تلتبس بمضمون (الحل)، ومن ثم فليس هناك مانع لغوي من أن تكون هناك علاقة بين مفهوم الحل ودلالته لغويا، وبين السلوك السياسي للحاكم في أوسع معانيه باعتباره صانعا ومتخذا أو مصدرا للخطاب السياسي الآمر، وأن من يملك هذه الصلاحية يملك صلاحية النقض والإلغاء لهذا النقض إذا ما دعا إلى ذلك داع.

ويمتد الحل ليشمل حل أى أمر مبرم من أمور الرعية إذا قامت دواعي هذا الحل.

ثانيا- الدلالات اللغوية للعقد:

كلمة "العقد" تعود في تجريدها إلى الجذر (عـ قـ د)، وهذا الجذر اللغوي يشمل معاني كثيرة ذات دلالة أو علاقة مباشرة بالمفهوم، وباستخدامه في مجال السياسة والنظام السياسي الإسلامي، من هذه المعاني:

١- الجمع بين أطراف الشئ كعقد الحبل وعقد البناء.

٢- العقد نقيض الحل. يقال: عقد الحبل، جعل فيه عقدة، وخيوط معقّدة شدّد للكثرة.

٣- العقد هو العهد المؤكد والميثاق الغليظ. يقال: عاقده أى عاهده، وعقد العهد واليمين يعقدهما عقدا، وعقدهما: أكدهما. قال تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيمَانُكم فَآتُوهُم نَصِيبَهَم**﴾ [1]. ومعناها التوكيد والتغليظ. وقال تعالى: ﴿**وَلاَ تَنقُضُوا الأَيْمَانَ بَعدَ تَوكِيدِهَا**﴾[2].

المعاقدة المعاهدة والميثاق. وعقدت البيع فانعقد، فالعقد إذا هو العهد، والجمع عقود، وهي أوكد العهود، وهذا يقودنا إلى معني آخر ذى صلة مباشرة بالفقه السياسي

---

(١) سورة النساء، آية (٣٣).

(٢) سورة النحل، آية (٩١).

الإسلامي وهو:

٤ - الولاية العامة، حيث يقال: عقد لفلان على البلد أي ولاه عليه، والعقدة هي الولاية على البلد، ومنه قول عمر: هلك أهل العقد ورب الكعبة، قال أبو منصور: العقد الولايات على الأمصار، وقيل: هو من عقد الولاية للأمراء، وفي حديث أبيّ: هلك أهل العقدة ورب الكعبة يريد البيعة المعقودة للولاية، لعل ما يتعلق بذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾[1]. قيل هي العهود، وقيل هي الفرائض التي ألزموها، قال الزّجاج: "أوفوا بالعقود" خاطب الله المؤمنين بالوفاء بالعقود التي عقدها الله تعالى عليهم، والعقود التي يعقدها بعضهم على بعض. قال الزمخشري: ".. هي عقود الله التي عقدها على عباده وألزمها إياهم من مواجب التكليف"[2].

ومن هنا يبين أن أحد الاشتقاقات المهمة من مادة "عقد" هي الولاية المعقودة للأمراء والولاة المكلفين بالأعمال العامة في الدولة، بموجب العهد والإلزام الإلهي بالوفاء بهذا التكليف، وذلك العقد. يؤكد ذلك ما نقله ابن كثير في تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾[3]. حيث نقل كتاب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) الذي كتبه لعمرو بن حزم حين بعثه إلى اليمن يفقه أهلها ويعلمهم ويأخذ صدقاتهم، فكتب له كتابا وعهدا وأمره فيه بأمره فكتب:

"بسم الله الرحمن الرحيم.. هذا كتاب من الله ورسوله: يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود، عهد من محمد رسول الله لعمرو بن حزم حين بعثه إلى اليمن، أمره بتقوى الله في أمره كله، فإن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون"[4].

فالأمراء والولاة هم من تعقد لهم الولاية على الأمصار بموجب ما يسمى بعقد التولية أو عهد التولية من الخليفة، وهم ما يعرفون في فقه الأحكام السلطانية "بالمستنابين" أي الذين ينيبهم الخليفة للقيام على ما يوليهم، أو ينيبهم في القيام به من أمور الدين أو الدنيا.

٥- من بين المعاني ذات الدلالة المباشرة على مفهوم أهل الحل والعقد في استخدامه وإطلاقه في فقه السياسية الإسلامية، وينطوي تحت مادة "عقد" أنه اتفاق بين طرفين يلتزم بمقتضاه كل منهما بتنفيذ ما اتفقا عليه، كعقد البيع ، وعقد الزواج، وعقد العمل

---

(١) سورة المائدة، آية (١).

(٢) الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الجزء الأول، مرجع سابق، ص.٦٠.

(٣) سورة المائدة، آية (١).

(٤) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، الجزء الثاني، القاهرة، عيسى البابي الحلبي،د.ت، ص٢.

في الاقتصاد السياسي عقد يلتزم بموجبه شخص أن يعمل في خدمة شخص آخر لقاء أجر وهو من اشتقاقات المعجم الوسيط.

وهذا المعنى له صلة مباشرة بما سبق، حيث إن عقد التولية وعقد الولاية يتضمن الاتفاق بين طرفي العقد (العاقد أو المولي والمعقود له)، وعقد البيعة للرئيس الأعلى للدولة الإسلامية عقد واقعي واتفاق اختياري بين طرفين، بين الأمة صاحبة الولاية العامة أو صاحبة السلطة السياسية من جانب، وبين المرشحين لرئاسة الدولة الإسلامية من جانب آخر إذا توافرت فيه شروط معينة، وهو يتولي أمر الأمة بموجب عقد البيعة وما يتضمنه من الوفاء بمضمون العقد.

ومن ثم، فإن العقد بيعة، ومنه عقد البيع، لأنه اتفاق بين طرفين، والبيعة السياسية هي عقد موثق بين طرفين، كما سبق، الأمة صاحبة السلطة تبايع على الطاعة، والمرشح (رئيس الدولة) يبايع الأمة على الحكم بالعدل، وأداء الأمانات إلى أهلها، وقد بحث الفقهاء في طبيعة هذا العقد هل هو عقد بيع أم عقد وكالة وإنابة؟.

٦- العقدة من كل شئ وجوبه وإحكامه وإبرامه. وفي التنزيل: ﴿**وَلَا تَعزِمُواْ عُقدَةَ النِكَاحِ حَتَّى يَبلغَ الكِتَابُ أَجَلَهُ**﴾ [١].

وفي الحديث الشريف: "من عقد الجزية في عنقه فقد برئ مما جاء به رسول الله (صلى الله عليه وسلم)".

وعقد الجزية كناية عن تقريرها على نفسه وإنفاذها، فعقدة كل شئ إبرامه وإنفاذه، ومن ثم يقال: عقد الأمر، وأبرم الأمر، أى أحكمه وأنفذه. وهذا المعني يثير مفهوما أساسيا في النظرية السياسية المعاصرة، وهو مفهوم صنع القرار السياسي، ومراحل هذه العملية التى تعني الإحكام والإبرام للأمر أو للقرار المطلوب.

أما كلمة (أهل) فتعني المستحق للأمر. يقال: أهل فلانا للأمر صيره أهلا له أو رآه أهلا ومستحقا، واستأهل الشئ استوجبه واستحقه، وفي القرآن الكريم: ﴿**هُوَ أهلُ التَّقوىَ وأهل المَغفِرةِ**﴾[٢].

وإذاً فأهل الحل والعقد هم المستحقون للقيام بالحل والعقد، وذلك إنما يجب عليهم بحكم امتلاكهم الشروط المؤهلة لذلك.

ونتتهي من البحث في الدلالات اللغوية إلى أن مفهوم أهل الحل والعقد يحمل من

---

(١) سورة البقرة، آية (٢٣٥).

(٢) سورة المدثر، آية (٥٦).

وانظر مادة (أهل) في: ابن منظور، لسان العرب.

الثراء في المعاني اللغوية ذات الدلالات المتعددة، والتي تتصل بشكل مباشر بكافة الوظائف والأدوار التي تناط بالقائمين على أمر الأمة الإسلامية، بما يجعله مفهوما محوريا في الفقه السياسي، وحلقة أصيلة في منظومة المفاهيم السياسية الإسلامية.

ثالثا- المدلولات السياسية لمفهوم أهل الحل والعقد:

هذه الإمكانات اللغوية الكامنة في مفهوم أهل الحل والعقد، تمنحه حيوية وفاعلية في الاستخدام ليعبر عن الأبعاد السياسية الآتية:

١- أهل الحل والعقد، هم الجماعة التي تملك بحكم ما لها من مؤهلات ومعايير عقد وإبرام أمور الأمة وإحكامها وإنفاذها بما يعنيه ذلك من القدرة على التدبير والفهم لمصالح الأمة في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية. فتدبير الأمر هو إعداده والنظر إلى ما تؤول إليه عاقبته، والتدبر، والتفكير فيه، والتدبير جملة التصرف أو التفكير في عاقبة الأمور[١]، ومن ثم فقد سمي البعض الرئيس والملك بالمدبر[٢]. وفي القرآن الكريم قوله: ﴿**يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ**﴾[٣].

وبهذا المعنى، فإن إحكام أمور الأمة وتدبيرها على هذا النحو يفترض امتلاك القدرة والمؤهلات التي تمكن من ذلك، ومن ثم تحدث الفقهاء عن الشروط والمؤهلات اللازمة لأصحاب الولايات العامة والأمراء، وهو أمر تتميز به الرؤية الإسلامية عن التصور الذي تقدمه النظرية السياسية الغربية لمصادر القوة الأساسية للصفوة، والتى تمكنها أو تؤهلها من السيطرة على مقاليد السلطة السياسية ومراكز اتخاذ القرار السياسي، وهو أمر يأتي تفصيله فيما بعد[٤].

٢- كذلك فهم الجماعة التي تملك المكنة والقدرة الشرعية على نقض ما أبرم من الأمور، وحل ما عقد منها وأحكم إذا لزم الأمر ذلك، ولديها الصلاحية لنقض القيود المفروضة، وهو ما يثير معني القدرة على إلغاء الخطاب الذي يقتضي إلزاما إذا قام داع لذلك.

٣- كما أنهم من تعقد لهم الإمارة والولاية العامة على مرافق وشئون الأمة ومصالحها، وهم ما يسميهم الفقه السياسي الإسلامي "أصحاب الولايات العامة"، سواء في ذلك السلطات المركزية أو المحلية.

---

(١) لسان العرب، مادة "دبر".

(٢) انظر: الفارابي، كتاب السياسة المدنية، تحقيق فوزى ميترى نجار، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤، ص٨٤.

(٣) سورة السجدة ، آية (٥).

(٤)انظر صفحة : ٢٨١-٢٩٧.

٤- وأخيرا وبحكم ما رأينا من كون العقد يمثل اتفاقا بين طرفين، وما يتفرع عن ذلك من واجبات وتكاليف سياسية متبادلة يفرضها عقد البيعة الأصلي لرئيس الدولة، أو عقود التولية للمستنابين (أصحاب الولايات العامة)، يمكن القول بأن أهل الحل والعقد هم كل من تعين من بين أفراد الأمة للقيام بالفروض الكفائية، كما يحددها الفقه السياسي الإسلامي، أو ما عبر عنها بعضهم بالفروض الاجتماعية العامة[1]، وهي ما يقابل وظائف النظام السياسي في نظرية النظم السياسية.

ومن ثم، فإن الحل والعقد يمثل الفاعلية الوظيفية في أداء الأدوار أو الواجبات التي تناط بالقائمين على أمر الأمة، والذين يكونون المؤسسات أو الأبنية الوظيفية في النموذج الإسلامي لنظام الحكم.

وبذلك ننتهي من بحث المفهوم في دلالته اللغوية وما تمخض عنه ذلك البحث من بيان لحدود وأبعاد معينة لمفهوم أهل الحل والعقد، الأمر الذي يشكل خطوة أولية نحو بناء مفهوم أهل الحل والعقد، وبالتالي بناء المفهوم في صورته الكلية، وننتقل الآن إلى مستوى آخر من مستويات بحث مفهوم أهل الحل والعقد، ألا وهو محاولة استكشاف المفهوم ودراسته في المصادر الأصلية للفكر الإسلامي والشريعة الإسلامية وهي القرآن الكريم والسنة المطهرة، وذلك لاستجلاء أبعاد المفهوم وحدوده، وما يرتبط به من مفاهيم متضمنة في إطاره.

المبحث الثالث

القرآن الكريم وأهل الحل والعقد (أولو الأمر)

ننتقل الآن إلى الخطوة الثانية من خطوات بناء المفهوم واستكشاف مضمونه، وذلك وفق منهاج بناء المفاهيم الإسلامية عامة ومنها المفاهيم السياسية، وذلك بعد التعرف على الدلالات اللغوية، حيث ننتقل إلى القرآن الكريم باعتباره المصدر الأول للشريعة الإسلامية، لنحاول من خلاله التعرف على الآيات التي تتعلق بمفهومنا، ومدى هذا التعلق وأبعاده ومضمونه. والباحث يؤكد على ملاحظتين بين يدي هذا المبحث:

أولا- من خصائص الأسلوب القرآني الإجمال دون التفصيل لا سيما في مجال السياسة والحكم، فالقرآن هو كليّ هذه الشريعة، والمرجع الأول فيها، بمعنى احتوائه على القواعد الكلية، ومن ثم لزم أن يكون بيانه كليا، وأن تكون التفصيلات فيه

---

(١) انظر: د. محمد ضياء لدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق ص ١٦٦،١٦٧.

قليلة[1].

ثانيا- يترتب على الملاحظة السابقة ضرورة الاعتماد في إيضاح وبيان ما ورد في القرآن الكريم متعلقا بمفهوم أهل الحل والعقد، على فهم المفسرين للآيات الخاصة بذلك، وهي ضرورة علمية قررها علماء الأصول، حيث يقول الإمام الشاطبي: .. أن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة.. ومن ثم لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها واللحاق بأهلها أن يتخذه سميره وأنيسه نظرا وعلما، إن كان قادرا على ذلك، ولا يقدر عليه إلا من زاول ما يعينه على ذلك من السنة المبينة للكتاب، وإلا فكلام الأئمة السابقين والسلف المتقدمين آخذ بيده في هذا المقصد الشريف"[2].

والباحث إذ يأخذ بهذا التوجيه من الإمام الشاطبي في محاولة تأسيس وبحث المفهوم على ضوء من القرآن، أى اعتمادا على فهم المفسرين، فإنه يفرق بين الآيات القرآنية كوحي منزل لا يمكن رده وهو مقبول كله، وبين فهم المفسر وما ينتج عن هذا الفهم من أفكار وآراء كاجتهاد عقلي بشري في فهم النص المنزل، ومن ثم فإن هذا الفهم يقبل الأخذ والرد، والتعديل وإعادة الصياغة.

ويقرر الباحث أن القرآن الكريم لم يستخدم مصطلح "أهل الحل والعقد" بمفهومه السابق، وإن استخدمت لفظتا "الحل" و "العقد" ولكن بدلالاتها اللغوية السابقة، كما وضح من الآيات التي سبقت كاستشهادات على تلك الدلالات، ولكن الملاحظ أن القرآن الكريم استخدم مصطلحا آخر قريب الصلة بمفهوم "أهل الحل والعقد" وهو مصطلح "أولو الأمر" ، الذي ورد في أكثر من آية كما في قوله تعالى: **﴿إِنَّ ا لله يَأمُرُكُم أَن تُؤَدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهلِهَا وَإِذَا حَكَمتُم بَينَ النَّاسِ أن تَحكُمُواْ بِالعَدلِ إنَّ ا لله نعماً يَعظُكُم بهِ إنَّ ا لله كَانَ سَمِيعَا بَصِيراً(٥٨) يأَيُهَا الَّذِينَ ءَامَنُواْ أَطِيعُواْ ا لله وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأوْلِي الأَمرِ مِنكُم﴾**[3].

وقوله تعالى : **﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾** [4]. وقد سمى ابن تيمية الآية الأولى (آية الأمراء)وبنى عليها كتابه: (السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية)، حيث أرجع أداء الأمانات إلى أمرين: الولايات والأموال، وأرجع الحكم

---

(١) الشيخ محمد أبو زهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص. ٩-٩١.

(٢) الإمام الشاطبي، الموافقات في أصول الاحكام، الجزء الثالث، مرجع سابق، ص ٢٢٤.

(٣) سورة النساء ، آية (٥٨/٥٩).

(٤) سورة النساء، آية (٨٣).

بالعدل إلى: حدود الله وحقوق الناس، وأقام حول هذين المحورين فصولا عدها جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة [1].

وقوله تعالى: ﴿**إن الله يأمركم** ..﴾ الآية، خطاب من الله إلى ولاة الأمور في الأمة الإسلامية بأداء الأمانة إلى من ولوا أمرهم في حقوقهم وما ائتمنوا عليه من أمورهم بالعدل بينهم في القضية، والقسم بينهم بالسوية، فدل على ذلك ما وعظ به الرعية في ﴿**وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾، حيث أمروا بطاعة أولي الأمر والأخيرون هم أهل الآية الأولى، أي من أمروا بأداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل[2] وهذا هو محور المبحث الخاص بشروط (أهل الحل والعقد).

فمن هم إذن أولو الأمر في الآيات السابقة ؟

أولاً: دلالة الأمر وعلاقته بالحل والعقد:

لفظة (الأمر) لها معان متعددة لها صلة وثيقة بما نحن بصدده وهي:

١ - التكليف بشيء، يقال أمرته إذا كلفته أن يفعل شيئا وهو لفظ عام للأفعال والأقوال[3]، فالأمر هو طلب الفعل على جهة الإستعلاء، أي أن الآمر يكون أعلى من المأمور، وصيغة الأمر في اللغة العربية افعل ولتفعل، وهي تدل على الطلب بأصل وضعها وهي في غير الطلب مجاز، كالإرشاد والتهديد في مثل قوله تعالى: ﴿**اعملوا ما شئتم**﴾[4]، وتستخدم في الإهانة والدعاء، وهذا وأشباهه دلالة صيغة افعل ولتفعل فيه مجاز.

والأمر باعتباره طلبا للفعل (افعل) يتعلق به طلب الكف (لا تفعل)، وهو المعروف بالنهي، والنهي كالأمر يقتضي طلب الكف الختمي [5].

٢ - السلطة ونفاذ الأمر، فالأمير هو الملك لنفاذ أمره، والجمع أمراء، والأمير ذو الأمر، والأمير: الآمر، وأمر فلان صار أميرا، والتأمير: تولية الإمارة، وأولو الأمر الرؤساء، وأصحاب العلم [6].

٣ - الأمر هو الشأن والحال وجمعه أمور: الشئون، وأولو الأمر، أولو بمعنى (ذوو)

---

(١) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مرجع سابق، ص ١٥.

(٢) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، جـ ٤، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٤، ص ١٤٥.

(٣) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، القاهرة، الحلبي، ١٩٦١، ص ٢٤.

(٤) سورة فصلت، الآية (٤٠).

(٥) انظر: الشيخ محمد أبوزهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ١٧٦ - ١٨١.

(٦) ابن منظور، لسان العرب، مادة أمر.

وهم أصحاب الأمر والمتولون له، والأمر ما يعني به من الأحوال والشئون، فأولو الأمر من الأمة ومن القوم هم الذين يسند الناس إليهم تدبير شئونهم، ويعتمدون في ذلك عليهم فيصير الأمر من خصائصهم، فلذلك يقال لهم: ذوو الأمر وأولو الأمر، ويقال في ضد ذلك، ليس له من الأمر شيء [1].

٤ - الامتثال والطاعة، يقال أمرته فائتمر، امتثل الأمر، والامتثال والطاعة لأولي الأمر واجب مأمور به في الكتاب والسنة ما دامت في حدود الشرعية، بمعنى أن يكون الامتثال وأن تكون الطاعة في غير معصية "إنما الطاعة في المعروف".

٥ - الجذر اللغوي (أمر) فيه معنى المشاورة، فالائتمار هو المشاورة، يقال ائتمر فلان رأيه أي شاور نفسه فيما يأتي ويذر،ومن ثم فإن الشورى من الأمر، وهي واجب ملزم، وأهل الشورى من أولي الأمر.

ومن منطلق الربط بين الدلالات السابقة (للأمر) و(أولي الأمر) وبين دلالات الحل والعقد، وما تم استخلاصه من ذلك[2]، نخلص إلى الآتي:

١ - الأمر بمعنى التكليف أو بمعنى طلب ترك الفعل أو الكف يقتضي السلطة ونفاذ الأمر. وهذا من مقتضيات أهل الحل والعقد أصحاب الولايات العامة، القائمين على مصالح الأمة وتدبيرها، ومن ثم يمكن اعتبار أولي الأمر هم أهل الحل والعقد من هذا الوجه.

٢ - أولو الأمر في الأمة هم المتولون له أي المتولون لأحوال الأمة وشئونها، وقد سبق أن رأينا أن أهل الحل والعقد هم الذين يعقدون بمعنى يبرمون ويحكمون وينفذون أمور الأمة بما تقتضيه هذه العمليه من مؤهلات ومعايير تمكنهم من هذا الإحكام والإنفاذ والإبرام على وجهه المطلوب، ومن ثم فإن أولي الأمر يعدون أهل الحل والعقد في أمور الأمة وشئونها.

٣ - الامتثال والطاعة للأمر -بمعنى طلب الفعل أو طلب تركه- يتعلق بالإلزام والالتزام السياسي، كأحد خصائص العلاقة بين الحاكم والمحكوم. وقد رأينا أن العلاقة العقدية ترتب التزامات متبادلة بين طرفيها؛ الأمة صاحبة السلطة، ورئيس الدولة الإسلامية، باعتباره الطرف الآخر الذي يتولى هذه السلطة نيابة أو وكالة عن الأمة والقيام عليها بموجب مضمون ومقتضيات العقد، ومن ثم فإن الامتثال والطاعة لمضمون العقد بين الطرفين التزام متبادل، وأن أولي الأمر أهل عقد مع الأمة وذوو التزام أمامها ولهم حق إلزامها، وبالمقابل فإن الأمة عليها واجب التزام الطاعة والامتثال في المعروف

(١) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الجزء الرابع، الدار التونسية، ١٩٨٤، ص ٩٧ - ٩٨.

(٢) راجع ما سبق، ص: ٩٧.

لأولي الأمر أهل العقد والحل، في مقابل إلزام الأخيرة بالقيم والغايات الإسلامية منطلقا وحركة.

٤ - الامتثال والطاعة كأحد معاني الأمر، من جانب، وكون الأمر طلب فعل أو طلب ترك من جانب آخر، فإن هذا يتصل بل هو ما سبق أن عبر عنه بصنع الخطاب الملزم والقدرة على إلغائه إذا لزم الأمر، وذلك من وظائف أهل الحل والعقد، وهو ما يمكن أن يسمى "بالاجتهاد الشرعي". ومن هذه العلاقة نستطيع أن نستنتج من الدلالات اللغوية للحل و العقد من جانب وللأمر وأولي الأمر من جانب آخر أن أولي الأمر هم أهل الحل والعقد، وكلا المفهومين يمثل محورا لعدد من المفاهيم الوظيفية الفرعية السابقة، وإن شئت فقل كل من المفهومين إطار عام موحد للمفاهيم الفرعية الأخرى الدالة على الأدوار العامة، التي يتعين على النموذج الإسلامي لنظام الحكم النهوض بها.

ثانياً: أولو الأمر لدى مفسري المذهب السني:

بعد التعرف على الدلالة اللغوية للفظ (الأمر) ومصطلح (أولي الأمر) وتبين أن أولي الأمر هم أهل الحل والعقد، وذلك من منطلق الدلالات اللغوية، نستطلع في هذا المطلب مفهوم أولي الأمر عند المفسرين للقرآن من المنتمين للمذهب السني، وننتهي بعد مناقشة الآراء المختلفة فيمن هم أولو الأمر في آيات أولي الأمر التي تقدمت [1]، ننتهي إلى الرأي المختار من بين هذه الآراء:

١ - أولو الأمر هم أصحاب الرسول صلى ا لله عليه وسلم والخلفاء الراشدون:

أصحاب هذا الرأي من المفسرين يرون أن أولي الأمر في الآيات السابقة هم أصحاب محمد صلى ا لله عليه وسلم، ومنهم من خصص، فقال "أطيعوا ا لله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"، قال أبوبكر وعمر، ويعلل الزمخشري هذا الرأي بقوله: " ..... المراد بأولي الأمر منكم" أمراء الحق لأن أمراء الجور ا لله ورسوله بريئان منهم، فلا يعطفون على ا لله ورسوله في وجوب الطاعة لهم، وإنما يجمع بين ا لله ورسوله والأمراء الموافقين لهما في إيثار العدل واختيار الحق وأولي الأمر بهما والنهي عن أضدادهما كالخلفاء الراشدين ومن تبعهم بإحسان [2].

والصحابة عامة والخلفاء الراشدون من بينهم، وإن كان لهم فضل الصحبة وفضل السبق إلى الإسلام، والنصرة والهجرة والجهاد مع رسول ا لله، وما عرف عنهم من

---

(١) الآيتان ٥٨، ٨٣، من سورة النساء، راجع ص: ١٠٤.

(٢) الزمخشري، الكشاف، جـ ١، مرجع سابق، ص ٥٢٤.

حسن الاتباع والالتزام لأحكام الإسلام، والتزام الخلفاء الراشدين للمثالية الإسلامية في الممارسة السياسية، رغم كل ذلك فإن الباحث لا يوافق على هذا التخصيص لأولي الأمر في الآية، حيث لا يجوز تخصيص الآية بزمان دون زمان أو فئة دون فئة، بل هي عامة تعم كل أولي الأمر في كل عصر أقصد الملتزمين منهم بأداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بين الناس بالعدل، ومن ثم فإن الآية بحكمها تنطبق على الصحابة والخلفاء الراشدين ولا تتخصص بهم.

٢ – أولو الأمر هم العلماء والفقهاء:

وهي رواية عن ابن عباس وجابر بن عبدالله وغيرهما، حيث يرى أصحاب هذا الرأي أن أولي الأمر في الآيات المذكورة هم الفقهاء والعلماء الذين يعلمون الناس الدين ويأمرونهم بالمعروف وينهونهم عن المنكر، والقرطبي يدلل على صحة هذا الرأي بقول الله تعالى في الآية نفسها: **﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾**. فأمر تعالى برد المتنازع فيه إلى كتاب الله وسنة رسوله، وليس لغير العلماء معرفة كيفية الرد إلى الكتاب والسنة [(١)].

وهناك من احتج لهذا الرأي بأن العلماء هم الذين يمكنهم أن يستنبطوا الأحكام غير المنصوصة من الأحكام المنصوصة، بمعنى أنهم أهل الاستنباط المذكورون في قوله تعالى **﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾**[(٢)]. فهم فقهاء الإسلام، ومن دارت الفتيا على أقوالهم بين الأنام، الذين خصوا باستنباط الأحكام، وعنوا بضبط قواعد الحلال والحرام.[(٣)]

ومما سبق يمكن أن نستنتج الآتي:

١ – هذا الرأي يكشف عن الدور الهام الذي يناط بعلماء الإسلام وفقهائه في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، كما يحدد العلماء والفقهاء عنصرا من عناصر أولي الأمر، باعتبارهم أصحاب تخصص علمي في الشريعة الإسلامية.

٢ – يكشف هذا الرأي عن أهمية شرط العلم بمعنى الحصول على درجة معينة – قلت أو زادت – من فقه الشريعة الإسلامية كأحد الشروط الواجب توافرها في أولي الأمر في الأمة الإسلامية وباعتبارهم أصحاب الولايات العامة وذلك بحسب حاجة كل ولاية من فقه وأحكام خاصة بها وبفاعليتها حركة وغاية.

---

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، الجزء الخامس، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٧٣، ٢٥٩.
(٢) سورة النساء، آية (٨٣).
(٣) ابن القيم: أعلام الموقعين عن رب العالمين، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ٧.

ولكن الباحث يتحفظ على حصر أولي الأمر على خصوص العلماء والفقهاء، وإن جاز ذلك في فترات تاريخية سابقة نظرا لبساطة الحياة من جانب وموسوعية فقهاء الأمة قديما من جانب آخر، إلا أن واقع الحياة المعاصرة وتعقدها وتنوع المشاكل التي يفرزها هذا الواقع، الذي هو عصر التخصص العلمي الدقيق حتى في العلوم الإسلامية، هذا الواقع تجاوز هذا الرأي وصار من الضروري أن يشمل أولو الأمر المتخصصين الفنيين في المجالات المختلفة، بحيث إن عملية صنع وتخطيط سياسة الأمة بتدبر وإحكام تقتضي توافر خبرات فنية متخصصة، جنبا إلى جنب مع العلم والفقه بأحكام الإسلام وقيمه ومقاصده، وبغير ذلك لا يتحقق القيام على الأمر في الأمة بما يصلحها، وهو المقصود والغاية من السياسة الشرعية.

٣ – أولو الأمر هم الأمراء أصحاب السرايا:

يرى أصحاب هذا الرأي أن المقصود بأولي الأمر في الآيات السابقة هم الأمراء أصحاب السرايا (القادة العسكريون) وصفتهم أداء الأمانة والحكم بالعدل، ومن ثم يجب طاعتهم في المعروف، وهذا الرأي استنتاجا على ما يبدو من سبب نزول الآية (٥٩) من سورة النساء ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾ ... الآية، حيث بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم سرية عليها خالد بن الوليد وفيها عمار بن ياسر، فحدث خلاف بين عمار وخالد ورفع الخلاف إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليحكم فيه، فنزلت الآية[1].

وهناك من أضاف العلماء إلى الأمراء في فهمه لقوله تعالى: ﴿**وأولي الأمر منكم**﴾، فقال: هم العلماء والأمراء[2].

---

(١) راجع تفاصيل الخلاف بين خالد وعمار في: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ٥١٨.

(٢) لا ينبغي أن يفهم من هذه الازدواجية أنها نوع من تقسيم السلطة إلى دينية وزمنية كما في التقاليد الكنسية، أو أنها جمع بين نوعين من السلطات بمعنى جمع السلطتين الدينية والزمنية في هذه الازدواجية، وإنما هذه الازدواجية لا تعني أكثر من عنصرين من العناصر التخصصية والوظيفية فقط، فالعلماء هم تخصصهم الشرعي، ومن ثم يترتب على ذلك أدوار تسند إليهم، تتعلق بالوظيفة العقيدية للنظام السياسي فحسب، ومن ثم يقرر أبوبكر الجصاص في أحكام القرآن حكمة جعل العلماء مع الأمراء لأنهم يلون حفظ الشريعة وما يجوز مما لا يجوز، والأمراء (أمراء الجند) لهم تخصصهم وخبرتهم العسكرية ودورهم في حماية الثغور (حدود الإقليم من العدوان الخارجي). فضلا عن وظيفة الجهاد. أما العقيدة فهي المهيمنة والمحددة للغايات وحدود الممارسة وقيمها، ومن ثم يرفض الباحث تعبير بعضهم (الإسلام يجمع بين السلطتين الزمنية والدينية) فليس هناك كيانان للسلطة حتى يجمع بينهما، وإنما الأمر يتعلق بالدور وما تتطلبه طبيعته من مستوى معين في العلم بالأحكام الإسلامية. ومن ثم يرى ابن تيمية أن أولي الأمر أصحاب الأمر وذووه وهم الذين يأمرون الناس، وذلك يشترك فيه أهل اليد والقدرة، وأهل العلم والكلام، ويقول: فلهذا كان أولو الأمر صنفين: العلماء والأمراء، فإذا صلحوا صلح الناس ، وإذا فسدوا فسد الناس.
ابن تيمية، الحسبة ومسئولية الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص: ٨٧.

لكن الآية عامة في كل أولي الأمر أمراء (قادة عسكريين) أو علماء أو متخصصين فنيين، وإن كان نزولها في سبب خاص بخلاف عسكري بين القائد وأحد جنوده، فقد كثرت الأوامر بطاعة العلماء كالأمراء، إذ يقول الله تعالى ﴿**لولا ينهاهم الربانيون والأحبار عن قولهم الإثم وأكلهم السحت**﴾[1]، وقال ﴿**فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون**﴾[2]، وقد جاء في الحديث الشريف "من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أضاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصاني"[3].

والباحث يرى أن هذا الرأي له دلالة تتعلق بأهمية المؤسسة العسكرية، وبتعبير أدق (مؤسسة الجهاد)، ويكشف عن عنصر هام من عناصر أولي الأمر أهل الحل والعقد، وهم (المجاهدون)، كمفهوم إسلامي يملك تميزا وخصوصية في دلالته على المؤسسة العسكرية في الدولة الإسلامية، لا يفي بها مصطلح (العسكريين)، لما في طبيعة المجاهد من عقائدية، وهو أمر نعود إليه فيما يأتي.

٤ – أولو الأمر هم أهل الحل والعقد:

هذا الرأي انفرد به الفخر الرازي، وتابعه وطوره الإمام محمد عبده، فقد عد الفخر الرازي (أولي الأمر) في الآية هم أهل الحل والعقد، ثم تبني مفهوما ضيقا لأهل الحل والعقد، إذ جعل أولي الأمر هم أهل الحل والعقد، بمعنى (أهل الإجماع) المصطلح عليهم في أصول الفقه بالمجتهدين أو (أهل الإجتهاد) يقول: ".... إن قوله تعالى ﴿**وأولي الأمر منكم**﴾ يدل على أن إجماع الأمة حجة، والدليل على ذلك أن الله تعالى أمر بطاعة أولي الأمر على سبيل الجزم والقطع، ومن أمر الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لابد وأن يكون معصوما عن الخطأ ... "، ومن ثم وجب أن يكون ذلك المعصوم هو المراد بقوله تعالى ﴿**وأولي الأمر منكم**﴾ أهل الحل والعقد من الأمة، وذلك يوجب القطع بأن إجماع الأمة حجة، ثم يفرع الفخر الرازي على ذلك بقوله " .... إن الإجماع لا ينعقد إلا بقول العلماء الذين يمكنهم استنباط أحكام الله من نصوص الكتاب والسنة، وهؤلاء هم المسمون بأهل الحل والعقد في كتب أصول الفقه، والآية دالة عليه، لأنه تعالى أوجب طاعة أولي الأمر، لأن المتكلم الذي لا معرفة له بكيفية استنباط الأحكام من النصوص لا اعتبار بأمره ونهيه، وكذلك المفسر والمحدث الذي لا قدرة له على استنباط الأحكام من القرآن والحديث ... "[4].

---

(١) سورة المائدة، آية (٦٣).

(٢) سورة الأنبياء، آية (٧).

(٣) أخرجة البخاري ومسلم، راجع صحيح مسلم بشرح النووي، جـ ١٢، مرجع سابق، ص ٢٢٣.
انظر في هذا الرأي: القاسمي، محاسن التأويل، المجلد الثالث، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٧، ص ٢٥٦ – ٢٢٥٧.

(٤) راجع الفخر الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، المجلد الخامس، الجزء العاشر، بيروت، دار الفكر =

وبالتأمل في رأي الفخر الرازي نخلص إلى الملاحظات الآتية:

١ - أولو الأمر عند الفخر الرازي هم أهل الحل العقد، بمعنى أهل الإجماع أي جماعة المجتهدين من العلماء القادرين على استنباط الأحكام الفقهية الظنية من أدلتها الشرعية، وهو مفهوم ضيق لأهل الحل والعقد، ولا يقبل إلا من قبيل إطلاق الكل على أحد الأجزاء فحسب، لأن أهل الاجتهاد مفهوم وظيفي فرعي من المفهوم الكلي الذي يمثل إطارا لمجموعة من المفاهيم الفرعية، من تكاملها بنائيا ووظيفيا يتكون هذا المفهوم الكلي، الذي هو مفهوم أهل الحل والعقد كما سبق بيانه، وأهل الاجتهاد بشروطهم ومؤهلاتهم للأدوار المحددة المسندة إليهم هم عنصر من عناصر أهل الحل والعقد كما سيأتي.

٢ - أهل الحل والعقد عند الفخر الرازي هم خصوص المجتهدين من علماء الإسلام، واستبعد من بينهم من لا تتوفر لديهم القدرة العلمية على الاستنباط كالمفسر والمحدث، وإذا كان للمجتهدين دورهم الحيوي التشريعي، فإن هذا لا يعني استبعاد المقلدين من علماء الإسلام الذين لا يستقلون بآرائهم من الحل والعقد، لأن الوظيفة العقيدية ذات أدوار متعددة، منها ما يكفي لها المقلدون من علماء الإسلام، ولا يستلزم لها المجتهد، مثل الدعوة والهداية ونشرها خارج إقليم الدولة الإسلامية، والوعظ والإرشاد والتوجيه في الداخل، التعليم والتربية الإسلامية، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هذه وغيرها أدوار أو ولايات ذات صبغة عقيدية، ولكنها لا تشترط الاجتهاد في القائمين على أمرها، ومن ثم فلا ضرورة لاستبعاد المقلدين من علماء الإسلام بالكلية من الحل والعقد في أمور الأمة.

٣ - الفخر الرازي يعتبر أن طاعة أهل الحل والعقد -بالمعنى السابق لديه- واجبة على سبيل القطع، وعلل ذلك بأنهم معصومون، وهذا باب واسع ومدخل خطير للاستبداد السياسي، فضلا عن أنه قول لا دليل عليه، والأقرب إلى القبول ما ذهب إليه الإمام محمد عبده في تعليله لوجوب طاعة أهل الحل والعقد، ليس لكونهم معصومين وإنما لأن باتفاقهم يختفي الشقاق والنزاع.

٤ - قصر الفخر الرازي أهل الحل والعقد على خصوص المجتهدين، فضلا عن كونه لا يخرج عن الرأي السابق باعتبارهم العلماء والفقهاء.

أهل الحل والعقد عند الإمام محمد عبده:

من التعريفات الهامة لأهل الحل والعقد التي تتسم بالشمول والعمومية والواقعية

= العربي، ١٩٨٥، ص ١٤٨ - ١٥٠.

تعريف الإمام محمد عبده، حيث طور مفهوم الفخر الرازي، فذهب إلى أن المراد بأولي الأمر جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين وهم الأمراء والحكماء والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة، فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا فيه بشرط أن يكونوا منا، وألا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسول صلى الله عليه وسلم التي عرفت بالتواتر، وأن يكونوا مختارين في بحثهم في الأمر واتفاقهم عليه، وأن ما يتفقون عليه من المصالح العامة هو ما لأولي الأمر سلطة فيه ووقوف عليه، وأما العبادات وما كان من قبيل الاعتقاد الديني فلا يتعلق به أمر أهل الحل والعقد، بل هو مما يؤخذ عن الله ورسوله فقط وليس لأحد رأي فيه إلا ما يكون في فهمه[1].

ثم يمتد التعريف ليبين ما يسميه الباحث "بالبعد المؤسسي لأهل الحل والعقد" حيث ينتهي إلى بيان الأصول التي اشتملت عليها الآيات موضع البحث ومنها " .. إن إجماع أولي الأمر وهم أهل الحل والعقد الذين تثق بهم الأمة من العلماء والرؤساء في الجيش والمصالح العامة كالتجارة والزراعة والصناعة، وكذا رؤساء العمال والأحزاب ومديرو الجرائد المحترمة ورؤساء تحريرها وطاعتهم حينئذ هي طاعة أولي الأمر .."

أصل آخر تقرره الآية هو عرض المسائل المتنازع فيها على القواعد والأحكام العامة المعلومة في الكتاب والسنة، ومن ثم يجب على الحكام الحكم بما يقرره أولو الأمر وتنفيذه، وبذلك تكون الدولة الإسلامية مؤلفة من جماعتين أو ثلاث، الأولى جماعة المبينين للأحكام الذين يعبر عنهم هذا العصر بالهيئة التشريعية، والثانية جماعة الحاكمين والمنفذين وهم الذين يطلق عليهم اسم الهيئة التنفيذية، والثالثة جماعة المحكمين في التنازع ويجوز أن تكون طائفة من الجماعة الأولى[2].

ويتفق الباحث مع هذا الرأي في شموله وتحديده لعناصر أهل الحل والعقد والأبنية المؤسسية التي يسلكون فيها، والمجال الوظيفي الذي يسند إليهم[3]، لكن هناك تحفظات يسوقها الباحث كالتالي:

---

(١) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، مرجع سابق، ص ١٨١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٧.وانظر في هذا البعد المؤسسي لأولي الأمر: الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية. إعداد وتقديم د. حسن حنفي، د.م ١٩٧٩، ص ٨١ - ٨٣، وكذلك: ابن عاشور، التحرير والتنوير، جـ ٤، مرجع سابق، ص ١٠٠ - ١٠١.

(٣) من التعريفات الشاملة على هذا النحو لأولي الأمر، تعريف أبي الأعلى المودودي الذي يقول فيه: "سواء كانوا عمماء مفكرين أم زعماء سياسيين أم محافظي أقاليم أم قضاة محاكم أم رؤساء مجالس مدن أو قرى أم نوابا برلمانيين. وباختصار شديد تجب طاعة كل من كان صاحب أمر بين المسلمين وكل من لا يستقيم الحال في حياة المجتمع المسلم بنزاعه ومخالفته بشرط أن يكون من المسلمين وان يطيع الله ورسوله. انظر: أبوالأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، ترجمة أحمد إدريس، القاهرة، المختار الإسلامي، د. ت، ص ٧٥.

١ - العناصر والفئات بل والمؤسسات التي حددت كأبعاد أو إطار لمفهوم أهل الحل والعقد لم تتحدد بشروطها المقررة في الفقه السياسي الإسلامي، والتي تتحدد بناء على الدور المسند لكل عنصر أو لكل بناء مؤسسي وظيفي، وبما يضمن القيام بهذا الدور على وجه يحقق مصلحة الأمة من ورائه.

٢ - البعد المؤسسي في التعريف السابق والمحدد بالمؤسسات أو السلطات السياسية الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية)، هذه المؤسسات كمكونات للنموذج الإسلامي لنظام الحكم لها تميزها وخصوصيتها عن مثيلاتها في النظم السياسية الأخرى، بناء ووظيفة ومقصدا ومسارا كما سبق[1].

٣ -الملاحظ أن هذا التعريف أغفل مؤسسات الدعوة والهداية، وهي تحتل مكانا بارزا في مؤسسات وأبنية النموذج الإسلامي لنظام الحكم، باعتبار أن الوظيفة العقيدية على رأس وظائف هذا النظام، ومنها الحفاظ على العقيدة من البدع والانحرافات الفكرية والعقائدية الفاسدة، والحفاظ على إقامة وأداء الشعائر، ومن ثم فإن أهل الحل والعقد لهم دخل واختصاص في أمور العقائد والشعائر من هذا الجانب لا من جانب التشريع ابتداء.

ونخلص من مجمل عرض آراء المفسرين من مذهب أهل السنة في المقصود من أولي الأمر أن الرأي الجدير بالقبول هو اعتبارهم أهل الحل والعقد. وقد رأينا من التحليل النقدي السابق كيف ظهرت مؤشرات وظيفية شاملة للمفهوم، ومؤشرات مؤسسية تتعلق بالبعد المؤسسي أو الأبنية الوظيفية كما نقول، وأنه لا مانع من الاستفادة من المعطيات المؤسسية المعاصرة في النظم السياسية مع الاحتفاظ بالخصوصية من حيث ضوابط الحركة وغايتها لمؤسسات النظام السياسي الإسلامي، كما تبينت عناصر فرعية للمفهوم، وأن الحل والعقد لا يقتصر على عنصر دون الآخر، فلا يكفي خصوص الفقهاء للقيام بالحل والعقد، ومن ثم يبرز دور المتخصصين والفنيين (أهل الاختصاص) كما برزت أهمية المجاهدين كعنصر من عناصر أهل الحل والعقد لا يمكن إغفاله لما لوظيفة الجهاد من أهمية.

والآن ننتقل إلى إبراز الملامح العامة لأولي الأمر عند مفسري الشيعة.

ثالثا : أولو الأمر والمفسرون الشيعة

تأتي آراء المفسرين من المذهب الشيعي في آية الأمراء موضوع البحث وفهمهم لمن هم أولو الأمر، من المنطلقات التي يرتكز عليها المذهب الشيعي في الإمامة، حيث لا

---

(١) انظر: ص : ٥٥ - ٥٩.

تكون الإمامة (رئاسة الدولة) إلا بنص من الله سبحانه وتعالى، وتوقيف، وبنص كل إمام على الإمام بعده[١].

فالشيعة وخاصة الإمامية منهم تعتقد أن الخلافة في علي بن أبي طالب بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم. ومن بعد علي في أولاده حتى الإمام الثاني عشر الذي هو محمد بن الحسن العسكري الملقب بالمهدي، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم ألمح إلى خلافة من بعده في مواطن كثيرة، ونص على ذلك صراحة في مواطن أخرى أشهرها - في اعتقادهم - في موقع يسمى (غدير خم) عند رجوعه من حجة الوداع حيث عقد البيعة لعلي، وقال: "من كنت مولاه فهذا علي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه"[٢].

كذلك، فإن من بين مرتكزات المذهب الشيعي في الإمامة، الاعتقاد بأن الأئمة (رؤساء الدولة على التوالي) معصومون من الخطأ والسهو والنسيان، والإسهاء واقتراف الذنوب صغيرة أو كبيرة، قصدا وعن غير قصد، فهم موصوفون بالكمال والتمام والعلم من أوائل أمورهم إلى أواخرها، فلا يوصفون في شيء من أحوالهم بنقص أو جهل[٣].

كما ينقل لنا القاضي عبدالجبار الرأي الشيعي في العصمة بإيضاح آخر فيقول: "قالوا إذا كان لا بد في شريعة محمد صلى الله عليه وسلم وهو خاتم الأنبياء من حافظ ومبلغ وكان لا يصح أن يقع ذلك بالتواتر، فلا بد من إثبات إمام معصوم يكون في كل حالة بمنزلة الرسول في أنه يبلغ ويعلم ويرجع إليه في المشكل ويؤخذ عنه الدين".

أولوالأمر هم الأئمة المعصومون:

من المنطلق المذهبي المشار إليه[٤]، جاء رأي المفسرين الشيعة لمن هم أولو الأمر في آيات سورة النساء السابقة، ومن بينهم الطبرسي، وهو من كبار فقهاء الشيعة في القرن السادس الهجري، حيث يقول "... وأما أصحابنا فإنهم رووا عن الباقر والصادق أن أولي الأمر هم الأئمة من آل محمد أوجب الله طاعتهم بالإطلاق، كما أوجب طاعته

---

(١) أبوالحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص ١٤٨.

(٢) راجع مناقشة ونقد لهذا الحديث في: الجويني، غياث الأمم، مرجع سابق، ص ٣٠ - ٣١، القاضي عبدالجبار، المغني، الجزء العشرون، قسم (١)، مرجع سابق، ص ١٤٥ وما بعدها، وراجع إبطال القول بالنص، ص ١٢ - ١٨٥.

(٣) د. عرفان عبدالحميد عبدالفتاح، نظرية ولاية الفقه، دراسة وتحليل ونقد، الأردن، عمان، دار عمار، ١٩٨٨، ص ١٣.

(٤) في مجمل الأصول المذهبية للشيعة ونشأة الفكر السياسي الشيعي وموقفه بين الفرق الأخرى، راجع: حسن عباس حسن، الفكر السياسي الشيعي، (الأصول والمبادىء)، رسالة ماجستير، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٧٧.

وطاعة رسوله، ولا يجوز أن يوجب ا لله طاعة أحد على الإطلاق إلا من ثبتت عصمته وعلم أن باطنه كظاهره، وأمن منه الغلط والأمر القبيح، وليس ذلك بحاصل في الأمراء ولا العلماء سواهم، جل ا لله عن أن يأمر بطاعة من يعصيه أو بالانقياد للمختلفين في القول والفعل، لأنه محال أن يطاع المختلفون كما أنه محال أن يجتمع ما اختلفوا فيه[1]، واستشهد على صحة قوله هذا بأن ا لله تعالى لم يقرن طاعة أولي الأمر بطاعة رسوله إلا وأولو الأمر فوق الخلق جميعا، كما أن الرسول فوق أولي الأمر وفوق سائر الخلق[2].

وهذه صفة أئمة الهدى - في رأيه - من آل محمد الذين ثبتت إمامتهم وعصمتهم، واتفقت الأمة على علو رتبتهم وعدالتهم، وقوله تعالى في الآية نفسها[3]، ﴿**فإن تنازعتهم في شء فردوه إلى ا لله والرسول**﴾ يؤول الطبرسي معناها لتخدم المذهب الشيعي في الإمامة[4]، حيث يقول "الرد إلى الأئمة القائمين مقام الرسول بعد وفاته هو مثل الرد إلى الرسول في حياته لأنهم الحافظون لشريعته وخلفاؤه في أمته فجروا مجراه فيه"[5].

ويحاول الطباطبائي وهو من الفقهاء الشيعة المحدثين أن يدفع الآراء التي ذهب إليها المفسرون من المذهب السني التي سبق عرضها ويبسط حججه وأدلته لدفع رأي الفخر الرازي بأن أولي الأمر هم أهل الحل والعقد، وهم معصومون عن الخطأ، ومن ثم وجب طاعتهم واعتبار إجماعهم حجة[6]، والطباطبائي في حججه وأدلته وسياقه في رده على الآراء السابقة في أولي الأمر ومن هم؟ متأثر بالتوجه المذهبي الشيعي، إذ الرأي في ذهنه

---

(١) الشيخ أبوعلي الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، الجزء ٣ - ٤، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٦. ص ١٠٠، وهذه نتيجة خاطئة لا يؤدي إليها سياق الآية والبيان فيها يقول ابن عاشور:إنما أعيد فعل أطيعوا الرسول مع أن حرف عطف يغني عن إعادته إظهارا للاهتمام بتحصيل طاعة الرسول لتكون أعلى مرتبة من طاعة أولي الأمر ولينبه على وجوب طاعته فيما يأمر به، ولو كان أمره غير مقترن بقرائن تبيلغ الوحي لئلا يتوهم السامع أن طاعة الرسول المأمور بها، ترجع إلى طاعة ا لله فيما يبلغه عن ا لله دون ما يأمر به في غير التشريع. فإن امتثال أمره كله خير.راجع ابن عاشور.، التحرير والتنوير، جـ ٤، مرجع سابق، ص ٩٧.

(٢) نفس المرجع السابق.

(٣) ﴿**يا آيها الذين آمنوا أطيعوا ا لله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى ا لله والرسول**﴾. سورة النساء، آية (٥٩).

(٤) هذا التأويل لين لنصوص، كثيرا ما يلجأ إليه فقهاء الشيعة بما يخدم المرتكزات والقناعات المذهبية الشيعية، والمثال الذي معنا هو جعله الرد - في الآية - إلى الأئمة كالرد إلى الرسول في حياته، ومعلوم أن الرد إلى الرسول في الأمور المتنازع فيها يعني إنهاء الأمور إليه في حياته وحضرته، فأما في غيبته في حياته أوبعد وفاته، فالرد إليه يكون بالرجوع إلى سنته، ونلاحظ أنه جعل الإمام في منزلة مساوية للرسول، وذلك نتيجة قولهم بعصمة الأئمة. بخلاف ما يراه أهل السنة من ثبوت العصمة للرسول فقط.

انظر: الطاهر بن عاشور. التحرير، مرجع سابق، الجزء الرابع، ص ٩٨.

(٥) الطبرسي. مجمع البيان، جـ ٣ - ٤ ، مرجع سابق، ص ١٠٠.

(٦) انظر السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسيرالقرآن، المجلد الرابع، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٩٨٣، ٣٩٣.

سلفا والحكم سابق للمناقشة، فجاءت مناقشته للحجج موجهة نحو النتيجة التي حددها مقدما. فقد عارض العصمة لأهل الحل والعقد التي ذهب إليها الفخر الرازي والتي عدها أساس وجوب طاعتهم[1]، وأثبت الطباطبائي جواز خطئهم - كهيئة اجتماعية - من منطلق السؤال الذي افترضه: هل المتصف بالعصمة أفراد هذه الهيئة فيكون كل واحد منهم معصوما، فالجميع معصوم، إذ ليس المجموع إلا الآحاد ؟ أم أن هذه العصمة صفة حقيقة قائمة بتلك الهيئة قيام الصفة بموصوفها بصرف النظر عن عصمة الأجزاء والأفراد؟ أم أن الله يصون هذه الهيئة أن تأمر بمعصية أو ترى رأيا خاطئا كالخبر المتواتر ؟

الطباطبائي لا يرى هذا ولا ذاك، وينتهي إلى القول بأنه لا مناص من القول بجواز خطئهم وأنهم على حد سائر الناس يصيبون ويخطئون، غير أنهم لما كانوا عصابة فاضلة خبيرة بالأمور مدربين يقل خطؤهم جداً[2].

والباحث يتفق مع الطباطبائي في تكييفه لطبيعة أهل الحل والعقد كجماعة خبيرة بالأمور، وبالتالي فإن احتمالات الخطأ فيما يصلون إليه من اجتهادات وآراء في معالجة أمور الأمة تكون في حدها الأدنى. ومن ثم رأى رشيد رضا بدلا من القول بالعصمة أساسا، رأى أنه باتفاقهم يؤمن على الأمة الشقاق والنزاع والتفرق[3]، هذا فضلا عن أن القول بالعصمة مصدر خطر سياسي كبير للفردية والاستبداد.

لكن الطباطبائي لم يقف عند هذا الحد من النقاش، بل قفز إلى نتيجة لا توجد لها مقدمة منطقية فيقول : "... فلا معنى لحمل قوله تعالى: ﴿**وأولي الأمر منكم**﴾ على جماعة المجمعين من أهل الحل والعقد وهي الهيئة الاجتماعية - كما كيفها محمد عبده - بأي معنى من المعاني فسرناه، فليس إلا أن المراد بأولي الأمر آحاد من الأمة معصومون في أقوالهم مفترض طاعتهم فتحتاج معرفتهم إلى تنصيص من جانب الله سبحانه من كلامه أو بلسان نبيه فينطبق على ما روى من طرق أئمة آل البيت عليهم السلام"[4] أنهم هم.

ولما وجد الطباطبائي اللغة في سياق الآية لا تسعف قارئه في فهم نتيجته تلك، حيث إن أولي الأمر جماعة وهو يتحدث عن آحاد، فيقول: "…. تبين أن المراد بأولي الأمر

(١) راجع ما سبق، ص: ١٤١ - ١٤٣.
(٢) الطباطبائي، مرجع سابق، ص ٣٩٦.
(٣) راجع: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، جـ ٥، مرجع سابق، ص ١٨٣.
(٤) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، المجلد الرابع، مرجع سابق، ص ٣٩٨.

رجال من الأمة، حكم الواحد منهم في العصمة وافتراض الطاعة حكم الرسول صلى الله عليه وسلم، وهذا مع ذلك لا ينافي عموم مفهوم لفظ أولي الأمر بحسب اللغة، وإرادته من اللفظ، فإن قصد مفهوم من المفاهيم من اللفظ شيء وإرادة المصداق الذي ينطبق عليه المفهوم شيء آخر، كما أن مفهوم الرسول معنى عام كلي وهو المراد من اللفظ في الآية لكن المصداق المقصود هو الرسول محمد صلى الله عليه وسلم[1].

وهذا الكلام ما هو إلا صرف للكلام عن وجهه ولا يؤيده بيان الآية ولغتها.

والطباطبائي ومن قبله الطبرسي فيما ذهبا إليه من تفسير قوله تعالى: ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾ لا يشذان عن المنظومة المذهبية للشيعة، ومحاولة تأويل النصوص وصرفها عن وجهها الظاهر لتؤيد القناعات المذهبية للشيعة في قضية الإمام والإمامة وما يتعلق بذلك من آراء[2].

نقد آراء الشيعة في أولي الأمر

وقد أبطل المفسرون من المذهب السني رأي الشيعة فيمن هم أولو الأمر في الآيات القرآنية وذهابهم إلى أنهم الأئمة المعصومون، ومعالم ردهم على هذا الرأي الشيعي في الآتي:

١ - طاعة الأئمة مشروطة بمعرفتهم وقدرة الوصول إليهم، فلو أوجب الله علينا طاعتهم قبل معرفتهم كان هذا تكليف ما لا يطاق، ولو أوجب علينا طاعتهم إذا صرنا عارفين بهم وبمذاهبم صار هذا الإيجاب مشروطا، وظاهر قوله ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾، يقتضي الإطلاق، وأيضا في الآية ما يدفع هذا الاحتمال، وذلك لأنه تعالى أمر بطاعة الرسول وطاعة أولي الأمر في لفظة واحدة في قوله ﴿**وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾ واللفظة الواحدة لا يجوز أن تكون مطلقة ومشروطة معا، فلما كانت هذه اللفظة مطلقة في حق الرسول وجب أن تكون مطلقة في حق أولي الأمر.

٢ - أنه تعالى أمر بطاعة أولي الأمر، وأولو الأمر جمع، وعندهم لا يكون في الزمان إلا إمام واحد وحمل الجمع على الفرد خلاف الظاهر في الآية.

٣ - قال تعالى في الآية ﴿**فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول**﴾، ولو

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٠١.

(٢) انظر في ذلك: د. مصطفى حلمي، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي. الإسكندرية،دار الدعوة، د. ت، ص ١٩٨ - ١٩١.

كان المراد بأولي الأمر الإمام المعصوم لوجب أن يقال "فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الإمام"[(١)].

---

(١) راجع في هذا النقد: الفخر الرازي، التفسير الكبير، المجلد الخامس، مرجع سابق، ص ١٥٠.
أبوبكر الجصاص، أحكام القرآن الكريم، الجزء الثاني، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٦، ص ٢١١.
من الجدير بالإشارة أنه قد حدث تطور في الفقه السياسي الشيعي والبنية الداخلية للمذهب، أدى إلى ما يسمى اليوم (بولاية الفقيه) أي النيابة العامة والكلية للفقيه المجتهد الجامع لشرائط الإفتاء، حيث عرف الفقه الشيعي الإمامي منذ بدء الغيبة الكبرى (عام ٣٢٩ هـ) نوعا من الولاية للفقيه نيابة عن الإمام وبتفويض منه: عرفت باسم الولاية الخاصة وتعني ولاية الفقيه في أمور معينة هي:
١ - ولاية الفقيه على من لا ولي له من القصر (كاليتامى واللقطاء والأرامل).
٢ - والفصل في المنازعات بين أبناء الطائفة، والولاية على شئون الأوقاف والمدارس الدينية.
٣ - ولاية الفقيه على الشئون العامة للأمة، ومراعاة الصالح العام ومراقبة السلطة السياسية في البلاد في قيامه بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كإلزام المحتكر مثلا بإطلاق ما حبسه عن الناس وتأديب العصاه وبذل النصح للحكام.
هذا النوع من الولاية الخاصة للفقيه مجمع عليه بين فقهاء الشيعة الإمامية حيث ينوب الفقيه عن الإمام الغائب في القيام على هذه الأمور، إلا أنه قد حدثت تطورات علمية وتاريخية وسياسية جعلت فقهاء المذهب يقومون بعملية بطيئة ومتدرجة تهدف إلىنقل اختصاصات الإمام الغائب إلى الفقهاء وإكساب الولاية الخاصة هذه أبعادا ومضامين سياسية لم تكن من قبل في فقه الشيعة، حيث ارتكز الموقف المذهبي في هذا الخصوص على أساس الاعتقاد العام بأن السلطة السياسية (الكلية العامة والشاملة) حق الإمام الغائب وحده، ومن ثم فليس لأحد من الناس كيفما تكن صورته ومهما بلغت قدراته أن يمارسها نيابة عنه، وانتهى التطور الفقهي إلى ما سمى بولاية الفقيه وهي النوع الثاني من الولاية المسمى بالولاية العامة بمعنى تسلم الفقيه المجتهد الجامع لشرائط الإفتاء زمام السلطة الكلية للدولة نيابة عن الإمام الغائب القائم صاحب الأمر.
انظر: د. عرفان عبدالحميد، نظرية ولاية الفقيه، دراسة وتحليل ونقد، مرجع سابق.
د. موسى الموسوي، الشيع والتصحيح، الصراع بين الشيعة و التشيع، د. م، ١٩٨٨، ص ٦٠، وما بعدها.
وقد شهدت ولاية الفقيه على يد الإمام الخميني تطويرا على المستويين الفقهي والتطبيقي انعكس في الدستور الايراني.
راجع كتاب روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية، إعداد وتقديم د. حسن حنفي، بدون ناشر، ١٩٧٩.
انظر أيضاً: الدستور الاسلامي لجمهورية إيران الإسلامية في د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق. الملحق رقم (٣)، ص ٣٤٣ - ٤٠٠.
وانظر عرضا وتقييما لولاية الفقيه في: المرجع السابق، ص ٢٦٩ - ٢٨١.
أيضا د. فاروق عبدالسلام، ولاية الفقيه في ميزان الإسلام، القاهرة، بدون ناشر، ١٩٨٧. وحول أساس ولاية الفقيه وثبوتها وعمومها راجع: أمية حسين أبوالسعود، دور المعارضة الدينية في السياسة الإيرانية في الفترة من ١٩٢٤ - ١٩٧٩، رسالة دكتوراة، قسم العلوم، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، ١٩٨٧، ص ٣٥٢ - ٣٦٧.

المبحث الرابع

أهل الحل والعقد في المجتمع السياسي بالمدينة (عهد النبوة)

من تتبع مفهوم أهل الحل والعقد في دلالاته اللغوية، تبين أن أولي الأمر في آيات القرآن الكريم هم أهل الحل والعقد، وتبين من بحث آراء المفسرين من المذهب السني لآية الأمراء في كتاب الله، وجود مؤشرات وظيفية وأبعاد مؤسسية للمفهوم ومؤهلات ينبغي أن تتوفر لأولي الأمر أهل الحل والعقد.

يبقى في هذه المتابعة وقبل عرض المفهوم من وجهة نظر الدراسة-أن نتتبع المفهوم في الواقع التطبيقي في المجتمع السياسي في عهد النبي (صلى الله عليه وسلم) ولا سيما في العهد المدني، على اعتبار أن فترة العهد النبوي بما تمثله من أحداث ووقائع وممارسات سياسية تمثل الحقيقة الإسلامية في مجموعها وقد تجسدت في الواقع حركة وسلوكا. وحينما يعني البحث بتقليب صفحات عهد النبوة بحثا عن أهل الحل والعقد من هم؟ وما معايير اختيارهم أو بعبارة أخرى نبحث عن المفهوم في حركته وتطبيقه واقعا حيا، فإن ذلك ليس بحثا تأريخيا، بل إننا نكون في قلب المصادر الإسلامية الأصلية التي منها ينبع ويبني الفكر الإسلامي عامة والسياسي خاصة، حيث أن السيرة النبوية بما تحتويه من وقائع وأحداث فيها الكثير من الأحكام الفقهية[1]، وهي جزء من السنة النبوية أو جانب الأفعال منها، ولا سيما تلك التي لا تتعلق بمصلحة مرتبطة بزمان النبي (صلى الله عليه وسلم) أو عرف سائد في عصره[2].

تأسيس النظام السياسي في المدينة المنورة:

إن الإسلام جاء لكي يعبر عن وجوده في عالمنا من خلال دوائر ثلاث يتداخل بعضها في بعض، وتتسع صوب الخارج لكي تشمل مزيدا من المساحات: دائرة الإنسان، فالدولة، فالحضارة. ولقد احتاز الإسلام في مكة دائرة الإنسان، ثم ما لبثت

---

(١) ظهرت دراسات تعالج السيرة وأحداثها من منطلق استخلاص المبادئ والأحكام الفقهية التي يمكن أن تستفاد من الوقائع والأحداث في السيرة.

انظر على سبيل المثال: د. محمد سعيد رمضان البوطي. فقه السيرة، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٨.

- الشيخ محمد الغزالي، فقه السيرة، مصر، دار الكتب الحديثة، ١٩٦٠.

(٢) يقسم بعض العلماء السنة إلى أقسام من حيث الأثر التشريعي، قسم لتصرفات الرسول بالرسالة، وآخر بالفتيا، وثالث بالحكم (القضاء)، ورابع بالإمامة. وتصرفه بالرسالة والفتيا شرع مقرر ملزم للخلائق إلى يوم الدين، أما التصرفات القضائية، والإمامة – أي باعتباره رئيس دولة- فترتبط بالظروف والمصلحة الجزئية وقت التصرف، فهي كما يقال قضية عين لا عموم لها.

انظر في ذلك الإمام القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. تعليق محمود عرنوس، القاهرة، مكتب نشر الثقافة الإسلامية ١٩٨٣. ص٢٢ -٢٩.

العوائق الاجتماعية والدينية والاقتصادية أن صدته عن المضي في الطريق صوب الدائرة الثانية حيث الدولة، لأنه بلا دولة ستظل دائرة الإنسان مفتوحة على الخارج المضاد بكل أثقاله وضغوطه وإمكاناته المادية والأدبية، ولن يستطيع الإنسان الفرد أو الجماعة المؤمنة التي لا تحميها دولة ولا يقوم على مصالحها نظام ما أن يمارسا مهمتهما حتى النهاية، لا سيما إذا كانت قيمها وأخلاقياتها تمثلان رفضا حاسما لقيم الواقع الخارجي والتجربة المعاشة. ومن ثم كانت هجرة الرسول إلى المدينة نقطة بدء من أجل تأسيس الدائرة الثانية، الدولة والنظام السياسي للانطلاق تجاه الدائرة الثالثة، دائرة الحضارة.

وبعد هجرة الرسول (صلى الله عليه وسلم) إلى المدينة، تكون الكيان السياسي للدعوة الإسلامية، حيث توفرت لها العناصر الرئيسية في نشأة أي مجتمع سياسي:

العنصر الأول: عنصر الإقليم، حيث أصبح للمسلمين أرض يأمنون فيها، وذلك نتيجة لبنود بيعة العقبة الثانية، بين الرسول (صلى الله عليه وسلم) وأهل يثرب، حيث اشترطت توفير عنصر الأمن للمهاجرين، إذ بايعوه على أن يمنعوه بما يمنعون منه نساءهم وأبناءهم وصار المسلمون يسيطرون على بعض الموارد الاقتصادية جعلت لدى الأفراد نوعا من التضامن في تحقيق الخير العام[(١)].

العنصر الثاني: هو ما يمكن أن يسمى بحالة "الضمير الاجتماعية"، التي تعني الالتقاء القلبي والفكري على غاية مشتركة، التقاء يدخل به المجتمع مرحلة التأسيس والوجود والتمييز، وهو ما حققته ونصت عليه الوثيقة الدستورية التي كتبها الرسول (صلى الله عليه وسلم)، بينه وبين أهل المدينة عشية الهجرة، حيث حددت فئات الشعب التي تنطوي تحت لواء الدعوة الإسلامية، وحددت ما لهم وما عليهم، والعلاقة بين الشرائح المختلفة[(٢)]، وهو ما نعود إليه فيما بعد.

العنصر الثالث: وهو العنصر الذي يفضي توافره إلى تحويل أي مجتمع من مجرد مجتمع إنساني إلى مجتمع سياسي، ألا وهو عنصر "السلطة السياسية"، حيث حددت الوثيقة "السلطة السياسية"، لهذا الكيان السياسي الوليد في شخص رئيس الدولة وهو محمد رسول الله، حيث نصت على أن ما اختلف فيه من شيء فإن مرده إلى الله وإلى محمد، كما تقرر أنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد[(٣)].

ومن ثم أصبح الرسول بالإضافة إلى وظيفة النبوة التي تعني تبليغ الوحي، وبيانه

---

(١) د.عماد الدين خليل، حول القيادة والسلطة في التاريخ الإسلامي. القاهرة: مكتبة النور، ١٩٨٥،ص٢-٣.

(٢) د.محمد طه بدوي، أصول علوم السياسية. الإسكندرية. المكتب المصري الحديث، ١٩٦٥، ص٣٧-٤١.
وراجع: نصوص الوثيقة الدستورية التي كتبها الرسول بينه وبين أهل يثرب في د.محمد حميدالله، مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة. القاهرة، مطبعة لجنة التأليف، ١٩٤١، ص١-٧.

(٣) د. محمد طه بدوي، أصول علوم السياسية، مرجع سابق، ص٤١-٤٢.

للناس ودعوتهم إليه، أصبح راعياً يسوس من أجابوا دعوته، ويدير شئونهم على وفق ما شرع الله، وهذا التبليغ والتدبير ينتظمان التشريع والقضاء والتنفيذ، أي أنه جمع بين هذه الاختصاصات جميعا في شخصه[1].

وكون الرسول (صلى الله عليه وسلم) حكومة، بمعنى أنه استعان بالأعوان لإنجاز أعمال الدولة التي كانت تجتمع كلها في يده، فقد كان يتولى جميع ما يتعلق بولاة الأمور في المنطقة التي يستطيع أن يشرف عليها بنفسه، أما في الأماكن البعيدة، فقد كان يولي جميع من ينوب عنه في الإشراف العام على مصالح الناس، كما استعان بمعاونين له في كافة الشئون والأعمال الداخلية والخارجية، سواء كانت هذه الأعمال حربية أو مالية أو غيرها من وزارة وحجابة وكتابة وسقاية وسدانة وإمارة للحج وإمامة للصلاة وتعليم للقرآن والفقه والقضاء والتوثيق وذكر المواريث والنفقات والقسام والمحتسب والمنادي وحارس المدينة والسجان ومقيمي الحدود، وغيرها مما يعتبر من الولايات العامة أو الفروض الكفائية[2].

ثم أخذت تتطور إدارة هذه الأعمال بتطور الظروف والأحوال التاريخية حتى دونت الدواوين على عهد عمر بن الخطاب، حيث وضع في عهده أول ديوان في الإسلام للخراج والأموال بدمشق والبصرة والكوفة[3].

ومن منطلق الدلالات اللغوية لمفهوم أهل الحل والعقد وما كشف عنه البحث في مفهوم أولي الأمر في القرآن من أنهم أهل الحل والعقد، فإن القائمين على أمر هذه الوظائف وتلك الأعمال هم أهل الولايات العامة أو الذين كان يعقد لهم على هذه الولايات من قبل الرسول (صلى الله عليه وسلم) ليعاونوه في هذه الأعمال.

والسؤال المطروح الآن: ما هي المعايير أو القواعد التي كانت تراعى في اختيار القائمين على أمر هذه الأعمال؟.

وبعبارة أخرى ما هي أسس التميز في المجتمع السياسي الإسلامي بالمدينة والتي على

---

(١) الشيخ عبد الوهاب خلاف، السلطات الثلاث في الإسلام، مجلة القانون والاقتصاد، كلية الحقوق، جامعة القاهرة. أبريل ١٩٣٥، ص٥٢٢.

(٢) انظر في مجال الوظائف والولايات والأعمال، ومن قام عليها في عهد النبي (صلى الله عليه وسلم) في: محمدالحسيني الإدريسي الكتاني، التراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدينة الإسلامية في المدينة المنورة العلية، الرباط، ١٣٤٦هـ.

رفاعة رافع الطهطاوي، نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز، تعليق عبد الغني أنور، مصر: مطبعة المعارف الملكية، ١٩٢١هـ، ٣٥٠- ٥١٥.

(٣) السيوطي، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص١٣٧.

أيضاً: الطباطبائي،الفخري في الآداب السلطانية والدولة السلطانية، القاهرة، مكتبةالمعارف. بدون تاريخ، ص٧٩-٨٠.

أساسها كان يختار أهل الحل والعقد؟.

الإجابة على هذا التساؤل تقتضي البحث في طبيعة المجتمع السياسي بالمدينة، وأسس التميز فيه، يرتبط بهذا السؤال عن العناصر التي ساهمت في الحركة السياسية في هذه الفترة، ومحورها نشر الدعوة وحمايتها في الداخل (من النفاق والمنافقين) والجهاد من أجل إزاحة العقبات التي تحول دون فيضانها للخارج. هذه التساؤلات تشكل الإجابة عليها إطار البحث في السطور الآتية.

جناحا المجتمع السياسي بالمدينة المنورة (المهاجرون والأنصار):

لقد حدد الكتاب الذي كتبه الرسول (صلى الله عليه وسلم) بينه وبين المهاجرين والأنصار، والذي يعتبر الوثيقة الدستورية لتأسيس الدولة الإسلامية في المدينة، حدد عناصر المجتمع السياسي بالمدينة في بنده الأول: "هذا كتاب من محمد النبي رسول الله بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم. إنهم أمة واحدة من دون الناس"[1].

والمسلمون من قريش هم من هاجر مع رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أو لحقوا به بعد هجرته من مكة، وهم يشكلون الجناح الأول للمجتمع السياسي الإسلامي في المدينة، وأهل يثرب هم المسلمون الذين اعتنقوا الإسلام من أهلها سواء من اعتنقه قبل الهجرة في اللقاءات التي كانت تتم في موسم الحج بين الرسول وأهل يثرب أو بعدها، وهؤلاء هم الأنصار الذين يشكلون الجناح الثاني للمجتمع السياسي بالمدينة.

وقد حدد القرآن الكريم جناحي هذا المجتمع تحديدا جامعا مانعا من سواهم في قوله تعالى: ﴿**إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله**[2] ثم تذكر الآية نفسها الجناح الثاني **والذين ءاووا ونصروا أولئك** (الجناحان) **بعضهم أولياء بعض**﴾. هذه هي المحصلة، مجتمع مترابط يوالي أفراده بعضهم بعضا، ثم تذكر ذات الآية فئة ثالثة من المؤمنين، لكنها ليست من عناصر المجتمع السياسي في المدينة، وذلك في قوله تعالى: ﴿**والذين ءامنوا ولم يهاجروا**﴾[3].

وعلى هذين الجناحين للمجتمع السياسي الإسلامي بالمدينة المنورة اعتمدت الحركة السياسية في هذه الفترة من العهد النبوي -العهد المدني- ومحورها الوظيفي كما سبق

---

(١) د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة. مرجع سابق، ص١.
انظر أيضاً: أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب في عصور العرب الزاهرة. ج١. القاهرة، مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٧، ص٢٥- ٢٦.

(٢) سورة الأنفال، آية (٧٢).

(٣) راجع تفسير الآية في: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص٣٢٨.

حمل لواء الدعوة وتبليغها وحمايتها، ومن ثم يمكن القول إن أهل الحل والعقد في المجتمع السياسي بالمدينة، والذين شكلوا الجهاز المعاون للرسول (صلى الله عليه وسلم) في تبليغ الدعوة ونشرها والجهاد من أجلها والقيام على مصالح المسلمين وشئونهم كانوا إفرازا من هذين الجناحين (المهاجرين والأنصار) فمن هم إذن المهاجرون؟ ومن هم الأنصار؟ وما هي أسس التميز التي اتخذت أساساً لاختيار أهل الحل والعقد من بين هذين الجناحين.

الجناح الأول (المهاجرون):

هم من هاجر مع الرسول (صلى الله عليه وسلم) من مكة إلى المدينة، أو لحقوا به قبل فتح مكة[1]، وهؤلاء ممن آمنوا بمحمد وصدقوا برسالته من قريش وموطنهم مكة[2]. ومن أسس التميز التي توفرت للمهاجرين ما جاء على لسان شيخهم أبي بكر الصديق في سقيفة بني ساعدة غداة وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) حيث اجتمع الأنصار وأرادوا الاستئثار بالأمر (السلطة السياسية) من دون المهاجرين، فاحتج عليهم أبوبكر مبينا أسس التميز التي حازها المهاجرون كتبرير لتوليهم الخلافة، والقيام على الأمر بعد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقال: ".. إن الله تعالى بعث محمداً (صلى الله عليه وسلم) رسولاً إلى خلقه، وشهيدا على أمته ليعبدوا الله ويوحدوه وهم إذ ذلك يعبدون آلهة شتى.. فعظم على العرب أن يتركوا دين آبائهم، فخص الله تعالى المهاجرين الأولين رضي الله عنهم بتصديقه، والإيمان به، والمواساة له، والصبر معه على شدة أذى قومهم وإلاهم وتكذيبهم إياهم، وكل الناس لهم مخالف عليهم، زار عليهم فلم يستوحشوا لقلة عددهم، وإزراء الناس بهم، واجتماع قومهم عليهم، فهم أول من عبدوا الله في الأرض، وأول من آمن با لله تعالى ورسوله، وهم أولياؤه وعشيرته، وأحق الناس بالأمر". وقال: "..فكنا معشر المهاجرين أول الناس إسلاماً، والناس لنا فيه تبع، ونحن عشيرة رسول الله، ونحن مع ذلك أوسط العرب أنسابا ليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة"[3].

ومن تأمل النص السابق، نخلص إلى الأسس التي تميز المهاجرين، وهي:

١ـ السبق إلى الإسلام، والإيمان بمحمد، والتصديق برسالته من دون العرب، فكانوا

---

(١) عن عائشة رضي الله عنها قالت قال النبي (صلى الله عليه وسلم): لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية. انظر: تخريجه في د. مصطفى سعيد الخن، وآخرون، نزهة المتقين في شرح رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، المجلد الأول. بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٧٨، ص٢١.

البخاري بحاشية السندي. ج٢، القاهرة، عيسى البابي الحلبي، بدون تاريخ، ص١٣٥.

(٢) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٦٩، ص٦-٧.

(٣) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المجلد الثاني، بيروت، دار صادر للطباعة والنشر، ١٩٦٥، ص٣٢٩.

بمثابة الطليعة أو الجماعة المؤسسة للمجتمع الإسلامي، والقدم في الإسلام كان معيارا يعتد به في التفاضل بين صحابة رسول الله (صلى الله عليه وسلم). وقال عمر بن الخطاب: لأجعل من قاتل رسول الله كمن قاتل معه. يعني في العطاء[1].

٢ـ تحمل المعاناة، والصبر على إيذاء قريش، وما لاقته هذه الفئة المؤمنة من إيذاء وتعذيب مع رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بلغ قمته في حصارهم في شعب بني المطلب حتى جهد النبي والمسلمون معه جهداً شديداً، واشتد عليهم البلاء طيلة ثلاث سنوات قبل الهجرة[2].

٣ـ العامل العشائري، فالمهاجرون من قريش، قبيلة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وأوسط العرب أنسابا، وقد أقر الرسول (صلى الله عليه وسلم) الأوضاع القبلية في تنظيمه للمجتمع وللدولة، فقد كان (صلى الله عليه وسلم) يلحق كل امريء بقبيلة من القبائل كي يكون مشمولا في الوحدة الأساسية التي يتكون منها المجتمع الإسلامي الأول[3]. بل إن الصحيفة الدستورية التي أسست الدولة الإسلامية الأولى في المدينة أقرت هذه الأوضاع القبلية والعشائرية فتحدثت عن البطون والفئات التي تشكلت منها الأنصار كما حدد المهاجرين بأنهم المسلمون المؤمنون من قريش[4].

وهذا يثير قضية العامل القبلي في مجتمعات كثير من دول العالم الثالث، وكيف يمكن توظيفه في الأهداف التي تتبناها النظم السياسية في هذه الدول، بدلا من محاولة تذويبه بفرض نظم اجتماعية ضد طبيعة هذه المجتمعات.

أهل الحل والعقد من المهاجرين (العشرة المبشرين بالجنة):

وقد مثل جمهور المهاجرين الأولين الذين هم قبيلة قريش في المدينة، حيث شكلوا حيا هو حي قريش، مثلهم في الحل والعقد في المجتمع السياسي بالمدينة مع رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وبعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى عشرة من خلاصة رجال المهاجرين وصفوتهم وهم من عرفوا بالعشرة المبشرين بالجنة[5]، أو كما وصفهم عمر

---

(١) بدر الدين بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، مرجع سابق، ص١١٩.

(٢) د. محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة، مرجع سابق، ص٩٤ - ٩٥.

(٣) د. محمد عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب، مرجع سابق، ص١٣٣.

(٤) راجع الأرهاط المختلفة للأوس والخزرج التي نصت عليها الوثيقة الدستورية، وأنهم يتعاقلون معاقلهم (إعطاء المعاقل أي الديات)، في د. محمد حميد الله، الوثائق السياسية، مرجع سابق، ص٢.

(٥) ورد عن عبد الرحمن بن عوف قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أبو بكر في الجنة، وعمر في الجنة وعثمان في الجنة، وعلي في الجنة، وطلحة في الجنة، والزبير في الجنة، وعبد الرحمن بن عوف فيالجنة، وسعد بن أبي وقاص في الجنة، وسعيد بن زيد في الجنة، وأبو عبيد بن الجراح في الجنة.
- الترمذي، سنن الترمذي (الجامع الصحيح)، مراجعة عبد الرحمن محمد عثمان، ج٥، المدينة المنورة، المكتبة السلفية، ١٩٦٧، ص٣١١.

بن الخطاب الذين توفى رسول ا لله وهو عنهم راض.

هؤلاء العشرة كانوا أشبه بحكومة الرسول (صلى ا لله عليه وسلم)، كما لعبوا أخطر الأدوار في دولة الخلافة الراشدة التي تمثل النموذج الشرعي للإمامة في الفكر الإسلامي، فهم الذين استأثروا بمنصب الخليفة، يرشح من بينهم ويبايعونه البيعة الخاصة ثم يصادق على هذه البيعة الخاصة من حضر المدينة من المهاجرين والأنصار[1]. ففي السقيفة بايع اثنان منهم عمر، وأبو عبيدة لثالث منهم أيضاً هو أبو بكر الصديق، فتم لهم وله الأمر[2].

وعندما حضرت المنية عمر، كان قد بقي منهم سبعة، فكون عمر منهم مجلس الشورى، الذي اشتهر أمره[3]، ولقد اختار هذا المجلس من بينه عثمان فولي الخلافة.

وعندما أحدث عثمان الأحداث التي ألبت عليه غالبية الناس، قاد من بقي من هؤلاء العشرة حركة المعارضة ضد الخليفة عثمان بن عفان (رضي ا لله عنه)، فقد قدم معاوية من الشام ليقف إلى جانب عثمان، وحضر أكثر من مجلس من مجالس أهل الشورى، لتدارس الموقف، وإظهار المساندة من جانبه لعثمان في مواجهة هؤلاء، ومن بين ما قاله معاوية في أحد هذه المجالس ويتصل بما نحن بصدده: "...يا معشر المهاجرين وبقية الشورى، فإياكم أعني وإياكم أريد، فإني لم أرد غيركم، ثم وجه القول لهم محذرا من قتل عثمان[4].

ولما اشتد الحصار على عثمان، وبلغت حركة المقاومة والثورة ذروتها من حول قصر الخلافة بالمدينة، بدا لعثمان أن يتهم نفسه، وشعر بالخطأ السياسي، فأراد أن يستقيل ويرد الأمر إلى هؤلاء، لاسيما علي وطلحة والزبير، حيث أرسل رسولا إليهم برسالة شفوية: "قد بدا لي أن أتهم نفسي لهؤلاء، فأت عليا وطلحة والزبير، فقل لهم هذا أمركم تولوه، واصنعوا، فيه ما شئتم[5].

ولكن الأحداث جرت نحو قتل عثمان، فلما أراد الثوار المبايعة لعلي بن أب يطالب قال لهم: "ليس ذلك إليكم، إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر، فمن رضي به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة، فجاءه هؤلاء وكان معهم طلحة والزبير[6].

وهكذا يتبين لنا الدور الكبير الذي مثله هؤلاء العشرة المبشرون بالجنة. والسؤال

---

(١) د. محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب، مرجع سابق، ص٦٥- ٦٦.
(٢) ابن الأثير الكامل، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص٣٣.
(٣) المرجع السابق المجلد الثالث، ص٦٦.
(٤) المرجع السابق المجلد الثالث، ص١٥٦-١٥٨.
(٥) المرجع السابق، ص١٦٢- ١٦٦. وراجع: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، مرجع سابق، ص٢٩-٣٥.
(٦) ابن قتيبة، مرجع سابق، ص٤٦، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المجلد الثالث، مرجع سابق، ص١٩١.

المطروح الآن: ما الأسس والمعايير التي هيأتهم لذلك الدور الخطير الذي اضطلعوا به منذ العهد النبوي، وطوال فترة الخلافة الراشدة؟.

يتساءل الدكتور محمد عمارة: هل هو مجرد البشرى بالجنة؟. إذا كان الأمر كذلك أي يتعلق بالبشرى بالجنة فلماذا ينحصر الأمر في هؤلاء النفر؟.

ولماذا يكون من قريش وحدها؟ ومن ذوي النفوذ من قريش بالتحديد؟. إن هذا التعليل، البشرى بالجنة والرضى النبوي عنهم لا ينهض سببا مقنعا وجوابا شافيا على ذلك السؤال.

إن هؤلاء العشرة المبشرين بالجنة، يمثلون هيئة من المهاجرين الأولين، تكونت كما تتكون الهيئات السياسية في مثل الفترة الزمنية والبيئية التي تكونت فيها، وإنما كانت أقرب إلى حكومة الدولة العربية الإسلامية التي قامت في يثرب وهيئتها التأسيسية منها إلى جماعة من التقاة المبشرين بالجنة[1].

إنهم ينطبق عليهم المعايير التي اتصف بها المهاجرون، فهؤلاء العشرة كانوا من قوم الرسول، قريش، ويمثلون أهم بطونها، والإسلام وإن كان قد حارب العصبية هدفا إلا أنه أبقى عليها وسيلة ونظاما يخدم الإسلام ويحميه، وقد استفاد الإسلام من النصرة القبلية والروابط العشائرية مع اختلاف الدين، فهذا أبو طالب عم الرسول (صلى الله عليه وسلم) كان له عضدا وحرزا في أمره، ومنعة وناصرا على قومه، وذلك قبل وفاته[2]. وهذا العباس عمه يحضر بيعة العقبة الثانية وهو ما يزال على دين قومه ليستوثق لابن أخيه[3].

وهؤلاء العشرة كونوا حي قريش في المهجر، وكانوا أصحاب نفوذ وعصبية قرشية.

هؤلاء العشرة هم المهاجرون الأولون، الأولون في الإسلام لا في ترتيب الهجرة، فهؤلاء العشرة فيهم أول ثمانية دخلوا في دين الإسلام[4]، فهم أولون في الإسلام، ومهاجرون إلى جانب الإمكانات التي حازوها وامتازوا بها كإدراكهم بيعة الرضوان[5]، وصلاتهم إلى القبلتين، وشهودهم بدرا، حيث جعل الرسول من لم يشهدها منهم في حكم من شهدها في السهم والأجر. الأمر الذي يثبت لهم السبق في الإسلام والجهاد فيه مع الرسول، ومن ثم فإن هؤلاء العشرة لم يكونوا فقط أهل شورى رسول الله ووزراءه

---

(١) د. محمد عمارة، الخلافة، مرجع سابق، ص٦٨ - ٦٩.

(٢) ابن الكثير البداية والنهاية، الجزء الثالث، دار الفكر العربي، بدون ناشر، وبدون تاريخ، ص١٢٢.

(٣) المرجع السابق، ج٣، ص١٦٠.

(٤) المقريزي، إمتاع الأسماع بما للرسول من الأبناء والأموال والحفدة والمتاع، تصحيح وشرح محمود شاكر، ج١، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف، ١٩٤١، ص١٦-١٧.

(٥) المرجع السابق، ص٣٤ - ٣٥.

وإنما كانوا يديمون الوقوف خلفه مباشرة في الصلاة، كما يلتزمون الوقوف أمامه عند الحرب والقتال[1].

هذا عن المهاجرون الأولين وأهل الحل والعقد منهم..

فماذا عن الجناح الثاني من المجتمع السياسي الإسلامي الأول بالمدينة.

أهل الحل والعقد من الأنصار (النقباء):

الأنصار هم المسلمون من أهل يثرب من الأوس والخزرج حين هجرة الرسول (صلى ا لله عليه وسلم) من مكة إلى المدينة، فآووه ومنعوه ونصروه وصحبه، فيشمل ذلك كل من آمن بمحمد (صلى ا لله عليه وسلم)، وصدق برسالته من أهل يثرب منذ بيعتي العقبة الأولى والثانية، ومن آمن قبلهما وبعدهما، وحتى استقبال الرسول (صلى ا لله عليه وسلم) بالمدينة، وهجرته إليها، واستقراره بها[2].

ومجتمع يثرب (المدينة) قبل الهجرة، كان مقسما إلى عدة أرهاط أو فئات، هذه الأرهاط تتجمع في قبليتي (الأوس والخزرج)، والأنصار هم مسلموا الأوس والخزرج من هذه الأرهاط أو التقسيمات الفرعية. وقد أبقت الوثيقة الدستورية (الصحيفة) التي كتبها الرسول بينه وبين أهل المدينة على هذه التقسيمات الرهطية للأنصار، هذه الأرهاط كل منها على ربعتهم يتعاقلون[3] معاقلهم الأولى- أي قبل الإسلام- وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، أما غير المسلمين من سكان المدينة (اليهود) فقد نظمت الوثيقة علاقتهم بالمسلمين في عدة بنود[4].

هؤلاء المسلمون من أهل يثرب من أرهاط الأوس والخزرج بدأ إسلامهم قبل الهجرة وفي السنة الحادية عشرة من البعثة المحمدية حينما كان يعرض الرسول نفسه على القبائل في موسم الحج، إذ بينما هو عند العقبة لقي رهطا من الخزرج كانوا ستة من أهل يثرب، فدعاهم إلى ا لله وعرض عليهم الإسلام وتلا عليهم القرآن، فأجابوه لما دعاهم، فكانوا أول من أسلم من الأنصار، ثم انصرفوا ووعدوه باللقاء في الموسم المقبل، وبالفعل عاد هؤلاء في العام التالي اثنى عشر رجلا، فلاقوه بالعقبة وبايعهم مبايعة تتضمن دخولهم الإسلام وتنفيذ أحكامه[5]، ولكنها لم تكن بيعة ذات أبعاد سياسية، الأمر الذي حدث في بيعة العقبة الثانية، حيث عاد الاثنا عشر رجلا أكثر من سبعين رجلا وامرأتين

---

(١) د. محمد عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب، مرجع سابق، ص٧٠.

(٢) محمدرشيدرضا، محمدرسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم،القاهرة، دارإحياء الكتب العربية،١٩٦٦،ص١٢٣.

(٣) يتعاقلون (المعاقل إعطاء الديات)، انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة عقل.

(٤) د. محمد حميد ا لله: الوثائق السياسية، مرجع سابق، ص ١-٢.

(٥) راجع: ابن هشام، السيرة النبوية، الجزء الثاني، القاهرة، المكتبة التوفيقية، ١٩٧٨، ص٣٠-٣٦.

فبايعوا الرسول بيعة العقبة الثانية، التي تميزت باتساع مضمونها، فشملت بالإضافة للدخول في الإسلام والانصياع لأحكامه -كما في بيعة العقبة الأولى- شملت أيضاً أبعادا سياسية واستراتيجية، حيث أقرت البيعة على الجهاد والدفاع عن الدعوة بالقوة، وأن يمنعوه إذا قدم يثرب مما يمنعون منه أنفسهم وأرواحهم وأبناءهم بأن لهم الجنة[1].

وتم في بيعة العقبة الثانية تحديد نقباء الأنصار، والنقيب هو الضمين، فهم الذين ضمنوا لرسول الله قومهم[2]، والنقيب كبير القوم المعني بشئونهم، وفي القرآن الكريم: ﴿**وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا**﴾[3].

هؤلاء النقباء وزعوا توزيعا رهطيا، فكان نقباء الخزرج تسعة يمثلون ستة رهط، ونقباء الأوس ثلاثة يمثلون رهطين اثنين، لأن أربعةرهط منهم لم يسلموا إلا متأخرين[4].

فما هي إذن أسس التميز لهؤلاء النقباء التي على أساسها تم اختيارهم؟.

بداية نقول: إن تأمير الأمراء على التجمعات لم يكن نظاما إسلاميا جديدا على العرب، فقد كان للقبائل أمراؤها ولبطون القبائل أمراؤها، وإن الإسلام قد أقر هذه النظم، ومن ثم طلب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) من الأنصار ليلة العقبة أن يخرجوا له اثنى عشر نقيبا ليكونوا على قومهم، فأخرجوا له تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس.

ولم يتم اختيار النقباء بناء على أسبقيتهم في الإسلام، أو ريادتهم له فقط، فمن الاثنى عشر نقيبا الذين بايعوا بيعة العقبة الأولى اختير أربعة نقباء فقط، بل كان النقباء ممن أسلم حديثا-أي في بيعة العقبة الثانية-مثل: عبدالله بن عمرو[5]. وهذا إنما اختير نقيبا ليس لسابقته في الدين، وإنما لسيادته في قومه بني سلمة، وأما نقيبهم الثاني فالبراء بن معرور، وكان من أوائل الذين أسلموا من الأنصار وأول من استقبل القبلة-حيا وميتا-وأول من أوصى بثلث ماله، وقد مات قبل هجرة الرسول، مما يدل على أنه اختير نقيبا ليس لسيادته فحسب، إنما لسابقته في الدين أيضا.

وسعد بن عبادة نقيب بني ساعدة كان وعدة آباء له قبله في الجاهلية ينادي على أطمهم[6]: من أحب الشحم واللحم فليأت أطم دليم بن حارثة، وكان سعد يكتب بالعربية، وكان يحسن العوم والرمي، ومن يحسن ذلك كان يسمى بالكامل[7].

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، الجزء الثالث، مرجع سابق، ص١٦٢.

(٢) محمد كرد علي، الإدارة الإسلامية في عز العرب، القاهرة، مطبعة مصر ١٩٣٤، ص١٣.

(٣) المعجم الوسيط، مادة ضمن، الآية من سورة المائدة، آية ١٢.

(٤) ابن هشام السيرة النبوية الجزء الثاني، مرجع سابق، ص٤٠-٤١.

(٥) ابن هشام، السيرة النبوية، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص٥٤.

(٦) الأطم، الحصن، والبيت المرتفع، انظر المعجم الوسيط، باب أطم.

(٧) راجع: محمود المرداوي، الخلافة بين النظرية والتطبيق، (بدون مكان)، وبدون ناشر، ١٩٨٣، ص١٩٢-١٩٣.

وهكذا، فإنه باستقراء النقباء جميعا والمعايير الـتي اختيروا على أساسها نقباء على أرهاطهم باعتبارهم كبراء لأقوامهم، وأهل حل وعقد فيهم نخلص إلى الآتي:

١- من المعايير الـتي روعيت في اختيار النقباء السيادة والمنعة في القوم، فكان بعضهم إما سادة أو أبناء سادة ورثوا السيادة كابرا عن كابر، وكان هذا منهجا للرسول (صلى الله عليه وسلم)، حيث كان يبقي من أسلم من رؤساء القبائل وزعماء الوفود على منزلتهم ومكانتهم، وهذا معيار سياسي.

٢- السبق والريادة في الدخول في الإسلام، وهذا معيار ديني.

٣- امتلاك القدرات والكفاءات التي تجعل أصحابها مقدمين بين أقرانهم كالكملة الذين كانوا يحسنون العوم والرمي والكتابة.... الخ.

هؤلاء النقباء أو من جاء بعدهم وسد مسدهم في أرهاطهم بعد وفاتهم كانوا أهل الحل والعقد في قومهم في عهد النبوة، وكانوا من أهل الحل والعقد يوم السقيفة، كالحباب بن المنذر الذي كان نقيب بني سلمة وبشير بن سعد سيد بلحارث من الخزرج، وعبد الله بن رواحة وسعد بن عبادة سيد بني ساعدة ونقيبهم، وآخرون غيرهم وإن لم يرد ذكرهم قد اختيروا عن أقوامهم ممثلين عنهم بدل نقبائهم الذي استهلكتهم الغزوات والجهاد، وربما كان اختيار بدائلهم من البدريين الذين شهدوا بدرا لما نعلم من مكانة خاصة كانت لهم دون غيرهم.

معايير أهل الحل والعقد في الحكومة النبوية بالمدينة المنورة

لقد تمثل أهل الحل والعقد في المجتمع السياسي الإسلامي في المدينة في عصر النبـوة في العشرة المبشرين بالجنة من المهاجرين الأولين ونقباء الأنصار، وهؤلاء تم اختيـارهم علـى أساس معايير معينة توفرت لهـم في هـذه الفـترة أهلتهـم لأن يكونـوا صفـوة حـازوا ثقـة الرسول (صلى ا لله عليه وسلم) وساعدوه في نشر الدعوة والجهاد من أجلها.

ويمكن من التحليل السابق أن نخلص إلى مجموعة من المعايير العامة وأسس التميز التي أرستها الممارسة العملية في الفترة موضع الدراسة كأسس لتميز أهل الحل والعقد.

أولا – معيار معنوي يتعلق بما يلي:

أ- السبق في الدخول إلى الإسلام، وتمثل هـذا المعيـار في العشـرة المبشـرين بالجنـة الذين هم أول الناس إسلاما، وهو ما يعني استعدادا وتهيؤا للمتغير التالي.

ب- التضحية والجهاد بالنفس والمـال وتحمـل الشـدائد والمعانـاة مـن أجـل الدعـوة. ولعل هذا العامل هو الذي جعل من سموا (البدريين) أي الذين شـهدوا غـزوة بدرطائفـة ذات اعتبار خاص وتميز في المجتمـع الإسـلامي فـترة النبـوة والخلافـة الراشـدة[١]. حيـث قدموا نماذج للفداء والتفاني من أجل الدعوة.

ثانيا: معيار سياسي يتعلق بالمكانة أوالنفوذ الذي يمثله الشخص في قومه:

حيث كـان الرسـول (صلـى ا لله عليـه وسـلم) يراعـي في اختيـاره للعمـال والـولاة والأمراء أن يكونوا في الأغلب من المنظور إليهم في العرب ليوقروا في الصـدور، ويكـون لهم سلطان على المؤمنين وغيرهم، وكان إذا وفـد عليـه وافـد يعهـد إليـه أن يعلـم قومـه دينهم، وإمام كل قبيلة منها لنفور ضباع العـرب أن يتقـدم علـى القبيلـة أحـد مـن غـير أهلها، وإذا كان الوافد من رؤوس قبيلة يوسد إليه جباية الفيء، ويأمره أن يبشر النـاس، ويعلمهم القرآن ويفقههم في الدين، ويوصيه أن يلين لهم[٢]، وفي هذا الإطار جاء اختيار نقباء الأنصار من أرهاط الأوس والخـزرج، والعشـرة المبشـرين بالجنـة، هيئـة المهـاجرين الأولين، من قريش أوسط العرب نسبا، وهذا لا يخالف روح الإسلام في محاربته العصبية نظرا لما يلي:

١- أوضح الرسول (صلى ا لله عليه وسلم) في الحديث أن "الناس معـادن كمعـادن

---

(١) راجع قصة حاطب بن أبي بلتعة الذي بعث ظعينة بكتاب إلى قريش يخبرهم ببعض أمر الرسول (صلى ا لله عليه وسلم)، فهم عمر بن الخطاب بأن يقتله. فقال النبي (صلى ا لله عليه وسلم): إنه قد شهد بدرا، وما يدريك لعل ا لله قد اطلع على أهل بدر، فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم.

- الإمام أحمد بن حنبل، المسند. شرح أحمد محمد شاكر، ج٢، مصر، دار المعارف، ١٩٤٩، ص٣٧.

(٢) محمد كرد علي، الإدارة الإسلامية في عز لعرب، مرجع سابق، ص٨.

الفضة والذهب، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا"[١].

٢- الإسلام يحارب العصبية هدفا ويبقى عليها وسيلة ونظاماً بعد أن يهذبها، حتى إن المسلم ليسمع النهي عن العصبية فيتحسس مشاعره وأحاسيسه تجاه قومه فيجد حبهم في قلبه، فيخشى على نفسه من هذا الحب أن يكون عصبية فيسأل : يارسول الله: أمن العصبية أن يحب الرجل قومه؟. قال: لا، ولكن من العصبية أن يعين الرجل قومه على الظلم. ومن ثم جيشت الجيوش على النظام القبلي و اختطت مدينتا البصرة والكوفة، وقسمت أحياؤهما على القبائل بناء على ذلك[٢].

ولعل هذا المعيار وما كان لقريش من مكانة بين العرب عامة وبين أهل الحل والعقد خاصة مما دعا بعض الفقهاء إلى اعتبار القرشية شرطا في الخليفة رئيس الدولة الإسلامية، الأمر الذي انتهى بابن خلدون إلى تطويره إلى شرط سياسي يتعلق بالمنعة والشوكة كما سنرى.

ثالثا: معيار المهارة والقدرات الخاصة ومراعاة الكفاءة للعمل:

وهو مايعبر عنه اليوم بوضع الرجل المناسب في المكان المناسب، فقد كان النبي (صلى الله عليه وسلم) يعي قدرات أصحابه، كما في الكملة من النقباء، وكان كثيرا ما يقول: أرحم أمتي بأمتي أبوبكر، وأقرؤهم لكتاب الله أبي بن كعب، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل، وأفرضهم زيد بن ثابت، ألا وإن لكل أمة أمينا، وأمين هذه الأمة أبوعبيدة بن الجراح. وقال: خذوا القرآن من أربعة: من عبدالله بن مسعود، وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وسالم مولى أبي حذيفة[٣] هؤلاء الرجال كانوا هم رجال القضاء والإدارة والفقه والقرآن[٤].

وهكذا كان الرسول يعني باختيار الأكفاء للأعمال، فلم يصدر الاختيار عن مجاملة ومحاباة، وقد وضع هذا الأساس رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بأقواله وأفعاله، ذلك بأنه ولى ثلاثة أرباع عماله من بني أمية وحوله الكثير من رجالات بني هاشم.

ولما سأله أبوذر أن يوليه عملا لم يجامله بل رده وقال له: يا أبا ذر إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه

---

(١) الحافظ المنذري، مختصر صحيح مسلم، تحقيق محمد ناصر الألباني، ج٢، الكويت. الدارالكويتية للطباعة والنشر، ١٩٦٩، ص٢٣٢.

(٢) محمد المرداوي، الخلافة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص١٩٧-١٩٨.

وراجع في هذا المعنى: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص٥٩٨-٦٠٠. وانظر الحديث في سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، ج٢، القاهرة، عيسى البابي الحلبي، ١٩٥٣، ص١٣٠٢.

(٣) ابن ماجه، صحيح سنن ابن ماجه، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المجلد الأول، بيروت، المكتب الإسلامي ١٩٨٦، ص٣١.

(٤) محمد كرد علي، مرجع سابق، ص١٥.

فيها[1].

رابعا – معيار الفقه والعلم:

فقد برزت في مجتمع المدينة بعد استقرار وتأسيس الكيان السياسي الإسلامي بها فئة (القراء)، الذين لازموا النبي (صلى الله عليه وسلم) يتعلمون منه التنزيل ويفقهون أحكام الإسلام، حتى أصبح عامة المسلمين يعتمدون عليهم في الدين أكثر من غيرهم بعد النبي (صلى الله عليه وسلم)، وقد ازداد الناس ثقة بهم لما قال النبي (صلى الله عليه وسلم) لبعضهم في مختلف الأحيان "تعلموا القرآن من فلان"، أو ارجعوا إلى فلان في معرفة المسائل التي من النوع كذا كما قال عن ابن مسعود في القرآن وعلي في القضاء كما سبق في الحديث.

هذه هي المعايير التي أمكن استخلاصها والتي كانت أساساً للتميز والاختيار لأهل الحل والعقد في عصر النبي، بحيث حازوا ثقته (صلى الله عليه وسلم)، فكانوا معه حيث كان، ومنهم كان يتشكل مجلس شوراه، وولاته وعماله وأمراؤه.

---

(١) مسلم بشرح النووي، ج١٢، مرجع سابق، باب الإمارة، ص٢٠٩-٢١٠. وفي اختيار الرسول لعماله على أساس الكفاية راجع الشيخ عبدالوهاب خلاف، السلطات الثلاث في الإسلام (عهد الصحابة)، مجلة القانون والاقتصاد، كلية الحقوق. جامعة القاهرة، ابريل ١٩٣٦، ص٣٤ ومابعدها.

الفصل الثاني

أهل الحل والعقد

(الأبعاد والشروط العامة-العناصر والأطر المؤسسية)

(رؤية الدراسة)

رأينا كيف حدد مفهوم أهل الحل والعقد في تراث الفكر السياسي الإسلامي بالنظر إلى الدور الذي أسند إليهم كجماعة تقوم بالعقد لرئيس الدولة، وحدد على ضوء هذا شروط معينة لهذه الجماعة، والباحث لا يتفق مع هذا التحديد والتخصيص لأهل الحل والعقد بهذا المفهوم الضيق، وقد رأينا أن مصطلح الحل والعقد يحمل من الإمكانات ما يجعله قابلا للتطوير ولتضمينه أدوارا أخرى تستوعب الأدوار التي ينهض بها النموذج الإسلامي لنظام الحكم في أية مرحلة من مراحل تطوره.

ومن ناحية أخرى فقد شاب المفهوم نوع من الخلط والتشابك بينه وبين مفاهيم أخرى تتصل به اتصال الجزء بالكل، والفرع بالأصل، ومن ثم وجد نوع من ضباب الرؤية شاب المفهوم وأبعاده وحدود علاقته بالمفاهيم الجزئية التي ترتبط به ارتباطا وظيفيا. ومن هنا تبرز الضرورة العلمية لمراجعة المفهوم وما يرتبط به من مفاهيم أخرى، بهدف ضبط مفهوم أهل الحل والعقد وتحديده تحديدا دقيقا يميزه عما دونه من مفاهيم فرعية ترتبط به ارتباطا وظيفيا كما نقول، الأمر الذي يسمح للباحث بتحديد أدوار الحل والعقد وفقا لهذا التحديد في الباب التالي.

وإذا نظرنا لمفهوم أهل الحل والعقد على أنه إطار بنائي وظيفي، أو هو مفهوم مؤسسي ذو وظائف معينة ويتكون من مجموعة أخرى من المفاهيم البنائية الوظيفية، فهي بنائية أولا بمعنى أنها أبنية أو مؤسسات تنتظم مجموعة من البشر بشروط ومعايير محددة في الفقه السياسي الإسلامي، وهي مفاهيم وظيفية ثانيا، لأن كل بناء يناط به دور أو وظيفة معينة بكيفية محددة في الفقه السياسي الإسلامي.

إذاً، فمفهوم أهل الحل والعقد مع غيره من المفاهيم المتعلقة به محددة ابتداء من حيث البناء أو التكوين بالشروط والمعايير، ومحددة مسارا بالقيم الإسلامية الضابطة للحركة والممارسة السياسية، ومحددة غاية ومقصدا بالدور أو الوظيفة التي تناط بهم.

بهذا المنظور ينطلق البحث في هذا الفصل نحو تحديد مفهوم أهل الحل والعقد، وبيان أبعاده كإطار عام مع بيان العناصر والمفاهيم الفرعية والإطار المؤسسي كمكونات من تناغمها وتناسقها يتكون المفهوم الكلي، كل ذلك على أساس من قضية الشروط أو المعايير لكل مفهوم أو عنصر أو بناء مؤسسي.

المبحث الأول

مفهوم أهل الحل والعقد

(الأبعاد والشروط العامة)

أولا- الأبعاد العامة للمفهوم:

انطلاقا من نتائج بحث مفهوم أهل الحل والعقد في المستويات السابقة، سواء على مستوى الفكر أو الدلالات اللغوية، أو في القرآن الكريم، وفي الواقع العملي في المجتمع السياسي الإسلامي الأول بالمدينة المنورة في عهد النبوة، يمكن أن نخلص إلى الأبعاد العامة للمفهوم على النحو الآتي:

١- الأبعاد الوظيفية:

لقد بان من المستويات السابقة لدراسة المفهوم أن أهل الحل والعقد هم الجماعة المؤهلة للقيام بمقتضيات الحل والعقد الآتية:

١- عقد الأمور في أوسع معانيها وإحكامها وإنفاذها، وذلك يتضمن شغل الأدوار الشاغرة بمستوياتها المختلفة، وهو مايعرف في فقه السياسة الإسلامية بعقد الخلافة وتولية المستنابين عن الخليفة.

٢- ومن الربط بين معاني الأمر والآراء في (أولي الأمر) في آية الأمراء في كتاب الله، والتي سبق بحثها وبين أهل الحل والعقد من جانب آخر، فإن أهل الحل و العقد هم المعنيون بوضع الخطاب الملزم بأوسع معانيه وذلك يشمل الاجتهاد التشريعي، ووضع القرار السياسي، وإصدار اللوائح، ويتضمن وضع وتخطيط السياسة العامة للدولة، ورسم البرامج التنفيذية، كل ذلك باعتبار ما لهم من صلاحيات الأمر بالفعل وطلب الترك.

وهنا يثور مفهوم أهل الاستنباط المذكورين في قوله ﴿**وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول والى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا**﴾[1]. أهل الاستنباط هم المجتهدون أو الفقهاء، ودورهم بالإضافة إلى أهل الاختصاص من الخبراء والفنيين كما سبق بيانه.

يرتبط بذلك وظيفة تقديم الرأي والنصح باعتبار أن أحد معاني الأمر والائتمار الشورى والمشاورة، ومن ثم يثور مفهوم أهل الشورى أو المستشارين كأحد العناصر لأهل الحل والعقد. ولعل هؤلاء هم أهل الذكر في قوله تعالى: ﴿**فسئلوا أهل الذكر إن**

---

(١) سورة النساء، آية ٨٣.

كنتم لا تعلمون﴾ [(١)].

٣- آية الأمراء تحدد مجموعة من الوظائف لأهل الحل والعقد. قال تعالى: **﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا﴾** [(٢)].

فأداء الأمانات والوظائف العامة أو الولايات العامة من الأمانات، وقد رأينا أن أهل الحل والعقد هم من تعينوا من بين أفراد الأمة للقيام بالواجبات الكفائية التي تصير في حقهم فروضا أو واجبات عينية، وهي ما أطلق عليها بعضهم الفروض الاجتماعية العامة، وذلك يعم جميع المصالح الحيوية والمرافق العامة للأمة.

كما حددت الآية متغيرا وظيفيا آخر لأولي الأمر أهل الحل والعقد؛ هو الحكم بالعدل، والحكم هنا بالمعنى القضائي-أي القضاء والفصل في المنازعات حيث قال تعالى بعد ذلك: **﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾**[(٣)]. والتنازع يعني شدة الاختلاف، ويشمل تنازع العموم بعضهم مع بعض، وتنازع ولاة الأمور بعضهم مع بعض، أو التنازع بين أفراد الأمة وولاة الأمور، أو ما يحدث بين أفراد الجيوش والقادة من نزاع، وهذا سبب لنزول الآية، وبالجملة الاختلاف بين أهل الحل والعقد في شؤون ومصالح المسلمين، وما يرومون حمل الناس عليه، أو حتى النزاع والاختلاف في الأحكام الشرعية بين أهل العلم التي طريقها الاجتهاد، والنظر في أدلة الشرع.

حل النزاع والاختلاف في مستوياته السابقة بالرد إلى كتاب الله وسنة رسوله عن طريق التحاكم إلى القضاة المنصوبين للحكم بين الناس، وهؤلاء من أهل الحل والعقد[(٤)].

٤- وقد رأينا من العلماء المفسرين من ذهب إلى أن أولي الأمر هم العلماء أو الفقهاء، وعلل ذلك بما يسمى بالوظيفة العقيدية، حيث يلون حفظ الشريعة وما يجوز مما لا يجوز، وهذا متغير من متغيرات البعد الوظيفي للمفهوم ويتعلق بقوله تعالى: **﴿لولا ينهاهم الربانيون والأحبار عن قولهم الإثم وأكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون﴾**[(٥)].

---

(١) سورة الأنبياء، آية ٧.
(٢) سورة النساء، آية ٥٨.
(٣) سورة النساء، آية ٥٩.
(٤) في مفهوم التنازع في الآية، راجع ابن عاشور، التحرير والتنوير، الجزء الرابع، م.س،ص١٠٠-١٠١.
(٥) سورة المائدة، آية ٦٣.
- وراجع: أبو بكر الجصاص: أحكام القرآن الجزء الثاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٦، ص٢١٠.
وانظر في هذا المعنى: الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، المجلد ٥-٦، القاهرة، مكتبة التراث د.ت، ص٦٦.

وهنا يبرز مفهوم الرقابة بوصفها وظيفة تتعلق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٥- من بين الآراء في أولي الأمر أهل الحل والعقد، أنهم أصحاب السرايا-أي القادة العسكريون-وسبقت الاشارة إلى أن الجهاد وظيفة هامة من وظائف الحل والعقد في هذا المجتمع.

٢ـ الأبعاد المؤسسية:

من بين ما انتهى اليه البحث في تأسيس المفهوم وتأصيله في المصادر الإسلامية أن إحدى الدلالات اللغوية للعقد اتفاق بين طرفين يلتزم بمقتضاه كل منهما بتنفيذ ما اتفق عليه، وأن البيعة عقد للخليفة (رئيس الدولة)، وأن الأمراء من تعقد لهم الولاية على الأمصار والولايات العامة بموجب عهود التولية وهم (المستنابون). وانتهينا إلى أن أهل الحل والعقد من تعقد لهم الإمارة والولاية العامة على مرافق الأمة ومصالحها.

وبان من بحث آية الأمراء وجود مؤشرات مؤسسية لأولي الأمر، حيث أمرهم ا لله بأداء الأمانات، والوظائف العامة أمانات وتشمل الولايات والأموال، وأمرتهم بالعدل وهذا يشمل تنفيذ الحدود (حدود ا لله) وحقوق الناس، وهذه وظائف وأدوار عامة تشكل مع سابقتها في الأبعاد الوظيفية واجبات لا يتأتى القيام بها إلا من خلال أبنية وظيفية هي مؤسسات يناط بها القيام بتلك الوظائف، ومن ثم فإن الخليفة المعقود له والمبايع له من الأمة قائم على مؤسسة هي مؤسسة الخلافة (الرئاسة)، والمستنابون له قائمون بوظائفهم من خلال مؤسسات معينة، وبالنظر إلى الوظائف الواردة في البعد السابق فإن مؤسسات أهل الحل والعقد تشمل المؤسسة التنفيذية التي تقوم على مصالح الأمة ورعايتها، والمؤسسة القضائية التي تفصل في النزاع بمستوياته السابقة و مؤسسة الاجتهاد التشريعي، ثم مؤسسات الوظيفة العقيدية وهي مؤسسات الدعوة و الهداية. والقائمون على هذه المؤسسات أو المكونون لها بشروطهم المقررة فقها هم أهل الحل والعقد في الأمة.

هذه الأبعاد المؤسسية لمفهوم أهل الحل والعقد يمكن تقسيمها إلى مستويات وفقا لتقسيم الماوردي للولايات العامة على النحو الآتي:

١- الولايات العامة في الأعمال العامة:

وهم المستنابون في جميع الأمور من غير تخصيص (أي من غير تخصيص إقليمي أو موضوعي)، وهم من يعرفون في النظم السياسية بالسلطات السياسية الثلاث التنفيذية والتشريعية والقضائية، وعلى رأسهم رئاسة الدولة باعتبارها سلطات مركزية.

٢- الولايات الخاصة في الأعمال العامة:

كقاضي القضاة، ونقيب الجيوش، ومستوفي الخراج، وجابي الصدقات، فكل مؤسسة من هذه المؤسسات تقتصر على نظر خاص (موضوع خاص) في جميع الأعمال (الأقاليم) في الدولة. وهذه المؤسسات بلغة الإدارة العامة والنظم السياسية، الوزراء القائمون على الوزارات المختلفة ومعاونوهم من الجهاز الإداري.

٣- الولايات العامة في الأعمال الخاصة (أقاليم معينة في الدولة):

وهم أمراء الأقاليم والبلدان، لأن النظر فيما خصوا به من الأعمال عام في جميع الأمور، وهم باللغة السياسية المعاصرة مؤسسات الحكم المحلي.

٤- الولايات الخاصة في الأعمال الخاصة:

كقاضي بلد أو إقليم أو مستوفي خراجه، لأن كل واحد منهم خاص بالنظر (موضوع خاص) بخصوص العمل (الإقليم) وهم المعروفون بالإدارة المحلية.

ولكل واحد من هؤلاء الولاة (المؤسسات) شروط تنعقد بها ولايته، ويصح معها نظره[1]. ووفقا لمنظور الدراسة لمفهوم أهل الحل والعقد، باعتباره مفهوما عاما، يسلك في إطاره مجموعة من المفاهيم والعناصر والأطر المؤسسية، فإن قضية الشروط تعالج على مستويين:

أولهما: المستوى العام باعتبارها شروطا عامة للمفهوم في أبعاده العامة.

ثانيهما: مستوى كل مفهوم وظيفي أو عنصر من عناصر الحل والعقد، أو كل إطار مؤسسي على حدة، وذلك وفقا لمطلوب ومقصود الدور الذي يناط بكل من هذه الفروع.

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٣٠.

ثانيا – الشروط العامة لمفهوم أهل الحل والعقد:

١ـ الموائمة بين الدور والقائم به:

لقد اهتم الفقه السياسي الإسلامي اهتماما كبيرا بقضية الشروط التي يلزم توافرها في القائمين بأمور الحل والعقد في الأمة، حيث اشترطوا شروطا تلزم في القائم على كل ولاية من الولايات العامة، وتتحدد وفقا لطبيعة الدور وما يتطلبه في القائم به حتى يتم على الوجه المطلوب، رعاية لمصالح الأمة وقياما بالواجب على أتم وجه، وضرورة بذل أقصى الجهد في اختيار أصلح الموجودين وفقا لهذه الشروط لمن يتولى القيام بالواجب المطلوب.

ومن مظاهر اهتمام الفقه السياسي الإسلامي بقضية المواءمة بين الدور والقائم به اعتباره الولايات العامة "أمانات" ينبغي أن تؤخذ بحقها، وأن توسد إلى أهلها، وقد تضافرت الأدلة الشرعية على تأكيد هذا المعنى، فعن أبي ذر رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله: ألا تستعملني (طلب الولاية) قال: فضرب بيده على منكبي ثم قال: يا أبا ذر إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها[١].

وإذاً، فالإمارة أو الولاية العامة "أمانة" بما يحمله ذلك من طبيعة أخلاقية كشرط لمن يلي الولاية العامة – كما سيأتي. وأما من جهة توسيد الولايات العامة إلى المؤهلين لها بتوافر الشروط فيهم، فقد أكدت الأدلة الشرعية على ضرورة قيام هذا التوسيد على أسس موضوعية ترتبط بطبيعة الولاية والمقصود منها، بعيدا عن أي غرض أو هوى لا يرتبط بمقصود الولاية والغاية منها، والعدول عن ذلك خيانة، يقول ابن تيمية [٢]: فإن عدل عن الأحق الأصلح إلى غيره لأجل قرابة بينهما، أو ولاء أو عتاقة أو صداقة أو موافقة في بلد أو مذهب أو طريقة أو جنس، أو لرشوة يأخذها منه من مال أو منفعة أو غير ذلك من الأسباب، أو لضغن في قلبه عن الأحق أو عداوة بينهما، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين، ودخل فيما نهى الله عنه في قوله: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون**﴾[٣].

بل إن الفقه السياسي الإسلامي لم يقف عند هذا الحد، بل أوجب على من يختص بتوزيع الأدوار أن يبذل أقصى الجهد في تحري أصلح المستحقين لكل دور أو ولاية. قال (صلى الله عليه وسلم) "..... من ولي من أمر المسلمين شيئا فولى رجلا وهو يجد

---

(١) رواه مسلم في الإمرة، مسلم بشرح النووي، جـ ١٢، مرجع سابق، ص ٢٠٩.

(٢) ابن تيميه، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مرجع سابق، ص ١٩.

(٣) سورة الأنفال، آية (٢٧).

من هو أصلح للمسلمين منه، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين"[1]، وعماد كل ذلك قوله تعالى ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾، وهذا خطاب عام لولاة الأمور أن يقوموا برعاية الرعية، وحملهم على مقتضى الدين والشريعة، وعدوا من ذلك تولية المناصب مستحقيها[2]، وألا تضيع الأمانة أي لا يضيع التكليف الإلهي وهو الإسلام،بدليل حديث النبي (صلى الله عليه وسلم): إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة. قالوا: كيف أضاعتها. قال : إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة[3].

والآن ... ننتقل إلى بحث الشروط التي وضعها الفقه الإسلامي لأهل الحل والعقد، والتي على أساسها يتحقق الاختيار الأمثل لشغل أدوار الحل والعقد، حتى يأتي الأداء على الوجه المتقن وفقا لمقصود الولاية.

٢- الشروط العامة لأهل الحل والعقد:

هناك تقسيمات عديدة لشروط أصحاب الولايات العامة أهل الحل والعقد، فمنهم من يقسمها إلى شروط عامة، وعد منها الإسلام والعقل، والذكورة والحرية، وشروط خاصة عد منها العدالة والعلم، والرأي والحكمة[4]، ومنهم من قسمها باعتبارها شروطا للأهلية القانونية و غير القانونية[5].

وهناك من قسمها بحسب اتفاق أو اختلاف الفقهاء حولها إلى شروط متفق عليها وأخرى مختلف فيها، وقد اعتبر الجويني الصفات المرعية في الأئمة أقساما، منها ما يتعلق بالحواس ومنها ما يتعلق بالأعضاء، ومنها ما يرتبط بالصفات اللازمة، ومنها ما يتعلق بالفضائل المكتسبة[6].

ويمكن أن تعالج الشروط العامة من منظورين، أولهما بالنظر إلى ما يتطلبه الدور أو الولاية من شروط ترتبط بالمقصود منها ويطلق عليها شروط الصلاحية للدور، ثانيهما شروط تتحدد بالنظر إلى الفرد الذي يدخل عضوا في أهل الحل والعقد من حيث الصفات الشخصية.

---

(١) الإمام أحمد، المسند، جـ ١، شرح أحمد محمد شاكر، مصر، دار المعارف.

(٢) الألوسي، روح المعاني، المجلد ٥ - ٦، مرجع سابق، ص ٩٤، وفي نفس المعنى انظر: الطبري جامع البيان، المجلد ٤،مرجع سابق، ص ١٤٥.

(٣) جزء من حديث رواه البخاري في صحيحه كتاب العلم، باب من سئل علما وهو مشتغل في حديثه فأتم الحديث، ثم أجاب السائل. سعيد حوى، فصول في الأمرة والإميرة، القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر، ١٩٨٣، ص٨.

(٤) عبدالله الدميجي، الإمامة العظمى عند أهل الجماعة، الرياض، دار طيبة، ١٩٨٧، ص ١٦٦ - ١٦٨.

(٥) أبوالأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه، مرجع سابق، ص: ٢٩٥ - ٢٩٦.

(٦) أبوالمعالي الجويني، غياث الأمم، مرجع سابق، ص ٦٠.

والباحث يقرر أن قضية الشروط العامة لأهل الحل والعقد أو الشروط المؤسسية لكل ولاية على حده، أو تكييف طبيعة العناصر والفئات التي تنطوي تحت أهل الحل والعقد، كلها تقتضي رؤية جديدة تدخل في حسبانها اعتبارات المرحلة التاريخية زمانا ومكانا وحالا، فبعض هذه الشروط تقتضي مراجعة ما استقر عليه الفقهاء بخصوصها، إما لأن بعضها قد تجاوزها الواقع المعاصر فصارت من تاريخ الأفكار ينظر إليها في زمانها مثل شرط الحرية، ومسألة العدد في أهل الاختيار، أو لأن بعضها يقتضي تكييفا جديدا في ضوء الواقع المعاصر والاستفادة من التطور النظمي والإجرائي المعاصر، وكل ذلك يخدم قضية الباب المتعلقة بالمواءمة بين الأدوار وشاغليها بما يكفل أداء أمثل على أن تكون هذه الرؤية الجديدة منضبطة بطبيعة الحال بالقواعد والأحكام الثابتة للشريعة الإسلامية، وموافقة لروحها العامة، وهذا يتعلق بجوهر مفهوم السياسة الشرعية، إذ هي "ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي"[(١)].

شروط الصلاحية لأدوار الحل والعقد:

الصلاحية لأداء الأدوار العامة في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، والتي اعتبرت (أمانات) هي الأساس الذي تقوم عليه عملية الاختيار والتحديد لأهل الحل والعقد، الذين يضطلعون بهذه الأدوار، والباحث يرد هذه الصلاحية إلى ركنين هما القوة والأمانة[(٢)]. وهذان الركنان تقررا في الآيات القرآنية الآتية التي يعتمد عليها البحث في تحديد إطار الصلاحية بركنيه وهي:

قوله تعالى على لسان ابنة شعيب لأبيها ﴿**يا أبت استئجره إن خير من استئجرت القوى الأمين**﴾[(٣)].

وقوله تعالى على لسان صاحب مصر ليوسف عليه السلام ﴿**قال إنك اليوم لدينا مكين أمين**﴾[(٤)].

وقوله على لسان يوسف لفرعون مصر ﴿**قال اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم**﴾[(٥)].

وقوله ﴿**وقال لهم نبيهم إن ا لله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال قال إن ا لله إصطفاه عليكم**

---

(١) ابن تيمة، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٢٦.

(٢) بن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مرجع سابق ص ١٣، وانظر كذلك: الشيخ عبدالرحمن تاج السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٠.

(٣) ابن تيمة، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٢٦.

(٤) سورة القصص، آية (٥٤).

(٥) سورة يوسف، آية (٥٥).

وزاده بسطة في العلم والجسم وا لله يؤتي ملكه من يشاء وا لله واسع عليم﴾[1].

وبالبحث في معاني هذه الآيات الـتي تـدور حـول شـروط الصلاحيـة لتـولي الأدوار العامة، يمكن أن نخلص إلى الآتي:

الركن الأول للصلاحية (القوة شرط لأهل الحل والعقد):

القوة هنا لا تعني ذلك المدرك الذي يدخل في اهتمامات علماء الاجتمـاع السياسـي على أنها القوة السياسية بوجهيها السلطة الرسمية والنفـوذ. والفقـه السياسـي الإسـلامي يستخدم مصطلحات خاصة أكثر دلالة في هذا الخصـوص مثـل الشـوكة والغلـب كمـا سيأتي بيانه.

مفهوم القوة هنا، شـأن المفـاهيم الإسـلامية، يملـك خصوصيـة تجعلـه يتعلـق بقضيـة الصلاحية أو بالمواءمة بين مطلوب الدور والقائم بـه، بمـا يحقـق كفايـة مثاليـة في الأداء، وهذه المواءمة تتم في ضوء المقصود من كـل ولايـة وسـبيل هـذا المقصـود، فـإذا عرفـت المقاصد والوسائل تمت الصلاحية المطلوبة.

والقوة من منطلق الدلالة اللغوية تكـون في البـدن والعقـل[2]، وهمـا متغـيران للقـوة اعتبرهما القرآن الكريم من شروط الصلاحية للولاية العامة حين رد علـى بـني إسـرائيل إنكارهم أن يكون طالوت عليهم ملكا : **﴿قالوا أنى يكون له الملك علينا﴾**. وأسسـوا إنكـارهم هـذا بأنـه لا يملـك الصلاحيـة المؤهلـة لـه في زعمهـم، وهـي امتـلاك القـوة الاقتصادية، بالإضافة لكونه ليس من سبط تورات الملـك، فـرد عليهـم القـرآن مؤسسـا لمفهوم القوة المؤهلة للولاية العامة، وتولي الأدور السياسية في الرؤية الإسـلامية. **﴿قـالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال﴾**[3] قال إن ا لله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم، وإذا ... فالقوة ترد إلى متغيرين:

١ – القوة العضوية:

وهي المعبر عنهـا في الآيـة السـابقة بالبسـطة في الجسـم، حيـث قـال بعضهـم المـراد بالبسطة في الجسم طول القامة، وكان طالوت يفوق الناس برأسـه ومنكبـه، وإنمـا سمـي طالوت لطوله، وقيل المراد من البسطة في الجسم الجمال، وقيل المراد القوة، وهذا القـول في رأي الفخر الرازي هو الأصح، لأن المنتفـع بـه في دفـع العـداء هـو القـوة والشـدة لا الطول والجمال[4].

---

(١) سورة البقرة، آية (٢٤٧).
(٢) ابن منظور، لسان العرب، مادة قوا، المعجم الوسيط، مادة قوة.
(٣) سورة البقرة، آية (٢٤٧).
(٤) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، المجلد الثالث، جزء ٦، مرجع سابق، ص : ١٧٨ – ١٨٨.

ويمكن أن نخلص إلى أن هذا المتغير يتعلق بقوة البدن وسلامته من كل معوق صحي يؤثر في النهوض بمتطلبات الدور المناط بصاحبه القيام به، وأن هذا المتغير يحدد تفصيلا في ضوء كل دور، مقاصده ووسائله، وعلى سبيل المثال، فقد استقصى فقهاء الإمامة هذا المتغير بالتفصيل فيما يتعلق بشروط الإمامة – منصب رئيس الدولة ـ فبحثوا سلامة الحواس وكمال الأعضاء، ومايمنع فقدانها ابتداء عقد الولاية أو استدامته بعد البيعة والانعقاد.

على أن المعتمد في ذلك أن تكون الإصابة أو العلة مما يؤثر في الرأي والتدبير، أو يؤدي إلى العجز في القيام بما يلزم من حقوق الأمة في النهوض بالأعمال ورعاية المصالح[1].

٢ – القوة العلمية:

وهذا المتغير في القوة المطلوبة في أهل الحل والعقد يتعلق بالكيفية العلمية والمستوى العقلي، ومبناه على قول الله تعالى في قصة طالوت، وقد بعثه الله ملكا وأسس هذا على مؤهلات تركزت في المتغير الأول (العلم) و(الجسم)، وفي قصة يوسف عليه السلام، وقد طلب من ملك مصر أن يوليه خزائن الأرض. ﴿**اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم**﴾. وطلب يوسف للإمارة هنا ليس طلبا لوزارة المالية فقط، كما قد يتبادر إلى الذهن، وإنما هو مطالبة بالسلطة الكلية، يؤيد هذا قول الله تعالى: ﴿**وكذلك مكنا ليوسف في الأرض يتبوأ منها حيث يشاء**﴾ [2].

والتمكين هو السلطة ونفاذ الأمر على الخلق، وقدأسس الله تعالى على لسان يوسف هذه الإمارة على أساس الحفظ والعلم [3]، ومن ثم يمكن أن يفرع هذا المتغير إلى:

أ – العلم بمعنى الكفاية الفنية:

وتعني الخبرة الفنية المتعلقة بطبيعة الدور المطلوب القيام به والمقصود منه، فقد ورد شرطا للصلاحية في طالوت ويوسف، العلم والمعرفة بمقصود الوظيفة، وأسرار الدور الذي سينهض به، فقول يوسف (اجعلني على خزائن الأرض) مشروط بكونه حفيظاً أي خبيراً بجميع الوجوه التي منها يمكن تحصيل الدخل والمال إليها، حفيظ أي خبير بمصالح الناس، عليم بجهات حاجاتهم[4].

---

(١) إبراهيم عبدالصادق محمود، الاختيار للوظيفة العامة في النظام الإسلامي، دراسة مقارنة بالنظم المعاصرة، رسالة دكتوراه، قسم السياسة الشرعية، كلية الشريعة و القانون، جامعة الأزهر، ١٩٨٣، ١٢١.

(٢)سورة يوسف، آية (٥٦).

(٣) في الدلالات السياسية لقصة يوسف مع ملك مصر، راجع أبوالأعلى المودودي. الحكومة الإسلامية، المختار الإسلامي، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٢٨ – ٥٩.

(٤) الفخر الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) المجلد التاسع، جزء ١١٨، ص ١٦٥. الزمخشري الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الجزء الثاني، الطبعة الأولى. الاستقامة، القاهرة، ١٩٤٦، ص ٤٨٢.

وبما أننا بصدد الشروط العامة للصلاحية للمفهوم العام أو المحوري، فإن الباحث يقرر قاعدة عامة في هذا الصدد، مضمونها أن العلم بمعنى الكفاية يكون في كل ولاية بحسبها[1]، ففي إمارة الحرب ترجع الكفاية فيها إلى الخبرة بفنون القتال واستراتيجياته المختلفة وتحت كل الظروف، والخبرة بأنواع الأسلحة واستخداماتها وخصائصها وإدارة المعارك الحديثة .. إلخ.

كما يقرر ابن قيم الجوزيه أن "الحاكم (القاضي) إذا لم يكن فقيه النفس في الإمارات، ودلائل الحال، ومعرفة شواهده، وفي القرائن الحالية والمقالية، كفقه في جزئيات وكليات الأحكام أضاع حقوقا كثيرة على أصحابها، وحكم بما يعلم الناس بطلانه". فهنا نوعان من الفقه لابد للحاكم (للقاضي) منهما، فقه في أحكام الحوادث الكلية، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس، يميز به بين الصادق والكاذب، والمحق والمبطل، ثم يطابق بين هذا وذاك، فيعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفا للواقع[2].

هنا يتحدث ابن القيم عن العلم بمعنى الخبرة الفنية المتعلقة بطبيعة وظيفة القاضي، والتي بفقدانها تفقد الوظيفة الغرض منها، وهذا العلم يختلف عن العلم والفقه بالمعنى الشرعي،وهذا ما قصده البعض من اشتراط الحكمة وحسن التدبير أو الكياسة والفطنة .. الخ.

ويتعلق بهذا المتغير – العلم بمعنى الكفاية – مراعاة المواءمة بين خبرة صاحب الولاية ومقتضيات الواقع العلمي وطبيعة المرحلة التاريخية التي تمر بها الأمة الإسلامية، فإذا كانت مرحلة حرب ودفاع وجهاد، فيقدم ذوو الخبرة العسكرية، وفي مرحلة الإنماء والعمارة يقدم ذوو الخبرة والثقافة الإقتصادية لأدوارالحل والعقد في الأمة، وإن كانت مرحلة شيوع للبدع والابتداع في الدين وغزو الانحرافات الفكرية المذهبية ذات الاتجاهات الإلحادية فيقدم للحل والعقد في الأمة المتخصصون في الفقه والأحكام الشرعية في المعرفة بهذه الاتجاهات المذهبية أو المذاهب الفكرية الهدامة وكيفية دحضها. وهذا ما تحدث عنه بعض الفقهاء من اشتراط الحكمة وحسن التدبير في صاحب الولاية العامة من أهل الحل والعقد.

ب – العلم بالأحكام الإسلامية:

الدولة الإسلامية دولة عقائدية، والإسلام كعقيدة هو أساس الشرعية للنموذج الإسلامي لنظام الحكم من حيث تأسيسه وحركته ومقاصده وغاياته على نحو ما سبق،

---

(١) ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٢٦.

(٢) ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٤ – ٥.

وبناء عليه فإن كل بناء من أبنية هذا النظام ومؤسساته يلزم القائمين عليها أن يكونوا على مستوى معين من العلم بالأحكام الإسلامية، لا سيما الأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية[١]، وذلك حتى تتحقق شرعية العمل مسارا ومقصدا.

هذا المستوى يتدرج بحسب ما يلزم لكل دور من أدوار هذه المؤسسات من فقه أو من أحكام فقهيه يقتضيها هذا الدور في القائم به، ومن ثم تتدرج هذه المستويات من مستوى المجتهد[٢] بأنواعه، مرورا بالمقلد ودرجاته، انتهاء إلى الحد اللازم من الفقه لكل ولاية، وهو ما يمكن أن يسمى بفقه أحكام الوظيفة أو الدور المطلوب القيام به.

ويقرر الإمام الجويني قاعدة هامة في هذا الشأن فيقول :"وقد تمهد في قواعد الشرع أنا نكتفي في كل مقام بما يليق به من العلم"[٣]، ثم يبين تطبيق هذه القاعدة فيقرر أن اشتراط رتبة الاجتهاد أو نفي اشتراطها يتعلق بالأمر المفوض إلى المستناب (عضو أهل الحل والعقد)، فإن كان أمرا خاصا يمكن ضبطه بالتنصيص عليه وتخصيصه بالذكر، فلا يشترط أن يكون المستناب فيه إماما في الدين، ولكن يقتفي أثر النص وتكفيه فيما ترشح له الديانة والاستقلال بالأمر المفوض إليه، وإن لم يكن مما يضبطه النص ولكن كان لا يستدعي القيام به الاطلاع على قواعد الشريعة فلا يشترط رتبة الاجتهاد، بل يكفي من البصيرة ما ينتهض ركنا وذريعة إلى تحصيل الغرض المقصود في الأمر المفوض، فالذي ينتصب لجباية الصدقات ينبغي أن يكون بصيرا بالأموال الزكائية ونصبها، وما أوجبه الله فيها (فقه الاقتصاد الإسلامي)، وأمراء الأجناد وأصحاب الألوية والمراتب ينبغي أن يكونوا محيطين بما تقتضيه مناصبهم (فقه الجهاد والغنائم والفيء وتقسيم هذه الأموال ومعاملة الأسرى والبلاد المفتوحة وغيرها من أحكام الجهاد والحرب في الشريعة الإسلامية)، وإن كان الأمر المفوض مما لا تضبطه النصوص من المولى، وكان عظيم الوقع في وضع الشرع لا يكفي فيه الخوض في مخصوص من العلوم كالقضاء والإمامة، فالذي يؤثره الشافعي ومعظم الأئمة أنه يشترط أن يكون مجتهدا [٤].

وبهذا تتضح الفكرة في أن الأمر في شأن العلم بالأحكام الشرعية ودرجته يرتبط بمطلوب الدور أو الوظيفة المطلوب القيام بها.

هذا عن الركن الأول في معايير الصلاحية لأهل الحل والعقد، وهو ركن القوة.

---

(١) راجع عمر عبدا لله،سلم الوصول لعلم الأصول،القاهرة،مؤسسة المطبوعات الحديثة،١٩٥٩، ص١٨-١٢.

(٢) في مراتب أو أنواع المجتهدين، انظر د: طه جابر فياض العلواني، الاجتهاد والتقنيد في الإسلام، القاهرة، دار الأنصار، ١٩٧٩.

(٣) أبوالمعالي الجويني، غياث الأمم، ص ٥٠.

(٤) أبوالمعالي العويني، المرجع السابق، ص ١١٨ - ١١٩.

الركن الثاني (الأمانة):

هذا هو الركن الثاني، أو المعيار الآخر من معايير الصلاحية لأهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، وهو يتعلق بالأمانة، وقد أثبتها القرآن الكريم كشرط من شروط أهل الحل والعقد ومعيار لتولي الحل والعقد في أمور الأمة كما وضح في الآيات التي سبقت ومنها قوله تعالى على لسان ابنة شعيب : ﴿**إن خير من استئجرت القوي الأمين**﴾[1]، وقول ملك مصر ليوسف وقد ولاه السلطة: ﴿**إنك اليوم لدينا مكين أمين**﴾[2].

والأمانة ترجع إلى الجانب الأخلاقي الذي تفقد الممارسة باختلاله وتراجعه مضمونها الديني الروحي الذي تمتاز به الممارسة الإسلامية، فبفضل هذا العامل الحيوي يستشعر أصحاب الولاية العامة – أهل الحل والعقد – مسئوليتهم أمام الله الذي ﴿**لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض**﴾ [3]، وقد يعبر عنها "بالإحسان" "الذي يعني مراقبة الله، وهو ما يوجه إليه النبي (صلى الله عليه وسلم) في الحديث الشريف:

"اعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك"[4].

فلا يفلت عن مراقبة الله أحد، وحتى لو تمكن أحد من الإفلات من مراقبة الناس وضابط القانون، وهذا الشعور هو الذي يعمق الضمير الديني، والوجدان الأخلاقي لدى أهل الحل والعقد، ويجعلهم يحرصون على توخي الصلاح في جميع الأعمال، وأن يؤدوا الذي عليهم فيها (الولايات) بعد أن يأخذوها بحقها[5].

وقد فرع الفقهاء صفات وخصائص أخلاقية كثيرة أوجزها بعضهم في العدالة، وهي ملكة أو هيئة راسخة في النفس تمنع من اقتراف كبيرة أو صغيرة (من الذنوب) دالة على الخسة، أو مباح يخل بالمروءة، واشتراط العدالة في صحة التصرف مصلحة لحصول الضبط بها عن الخيانة والكذب والتقصير، إذ "الفاسق ليس له وازع ديني فلا يوثق به، ومن ثم فاشتراطها في الفتوى لصون الأحكام وحفظ دماء الناس وأموالهم وأبضاعهم وأعراضهم عن الضياع، فلو قبل فيها قول الفسقة ومن لا يوثق به لضاعت، وكذلك في الولايات العامة الأخرى على الغير كالإمامة الكبرى والقضاء وأمانة الحكم وما أشبه ذلك في الاعتماد على الفاسق في شيء منها من الضرر العظيم"[6].

---

(١) سورة يوسف، آية (٢٦).
(٢) سورة يوسف، آية (٥٤).
(٣) سورة سبأ، آية (٣).
(٤) جزء من حديث رواه مسلم عن عمر بن الخطاب، باب أول الإيمان.
(٥) إبراهيم عبدالصادق محمود. الاختيار للوظيفة العامة في النظام الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٢٧.
(٦) السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية. القاهرة، عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٤، ص ٤١٣، ٤١٥.

وقد رد ابن تيمية معيار الأمانة إلى متغيرات ثلاثة : خشية الله، وألا يشتري بآياته ثمنا قليلا، وترك خشية الناس[1]، وقد أفاض بعضهم فأحصى ثلاثين خلقا من الأخلاق الذاتية للأمراء[2].

والباحث يؤكد على أمرين:

أولاً : إن مسألة الإيجاز أو التفصيل في هذا الركن الأخلاقي في الإمرة والحل والعقد مرده إلى أن مكارم الأخلاق والقيم والفضائل الإسلامية بشكل عام لا تتجزأ على المستوى الفردي أو الجماعي أو الحياة الخاصة أو العامة، فهي قيم ملزمة للفرد المسلم، أو بعبارة أخرى هي من مقومات الشخصية الإسلامية، ومن ثم فإن المسلم ملتزم بهذه القيم أيا كان موقعه، بل هي له ألزم إذا تولى عملا للمسلمين وسلك في أهل الحل والعقد، وهذا مرده إلى أن الخطاب التكليفي في الشريعة الإسلامية عام لا يفرق بين الفرد والجماعة، وشامل للحياة الخاصة والعامة.

ثانياً : الأمة الإسلامية من خصائصها (الخيرية)، والخيرية والصلاح رسالتها في الوجود، وتتحقق من خلال مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾ [3]

وهذا المبدأ يمارس داخل الجماعة بعضها مع بعض، كما يمارس على أهل الحل والعقد كنوع من أنواع الرقابة الداخلية، وبالتالي فإن التحقق من توافر الركن الأخلاقي شرط في صحة الولاية العامة ابتداء، وهو ما عبر عنه بالعدالة، كما أن الانفلات من هذا الركن الأخلاقي، وهو ما عبر عنه في فقه السياسة الإسلامي "بالفسق" سبب مانع من الولاية العامة والانضواء تحت أهل الحل والعقد، ابتداء واستدامة" [4].

هذا وقد ذهب الإمام أبوبكر الجصاص في تفسيره لقوله تعالى: **﴿قال إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين﴾** [5]، ذهب إلى أن الإمام اسم مستحق لمن يلزم اتباعه والاقتداء به في أمور الدين، والعهد هو الأمر. ومنه قوله تعالى

---

(١) ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٦.

(٢) انظر: سعيد حوي، فصول في الإمرة والأمير، مرجع سابق، ص ١٥ - ٩٤.

(٣) سورة آل عمران، آية (١١٠).

(٤) في التعريفات المختلفة للعدالة في مفهوم الفقهاء والمتكلمين وكيف يمكن اعتبارها جميعا ركنا أخلاقيا في الصلاحية للحل والعقد. راجع: صلاح الدين بسيوني رسلان، الفكر السياسي عند الماوردي، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣، ص ١٣٦ - ١٤٠.

(٥) في تفاصيل مواقف المذاهب المختلفة من منع تولية الفاسق ابتداء واستدامة. راجع: إبراهيم عبدالصادق محمود، الاختيار للوظيفة العامة، مرجع سابق، ص ١٢٨ - ١٣١.

﴿ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان﴾ [1]، أي أمرتكم بذلك، ومنه عهد الخلفاء إلى أمرائهم وقضاتهم، ومن ثم لا يخلو قوله تعالى ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ من أن يريد أن الظالمين غير مأمورين أو أن الظالمين لا يجوز أن يكونوا بمحل من يقبل منهم أوامر الله وأحكامه ولا يؤمنون عليها، فلما بطل الوجه الأول لاتفاق المسلمين على أن أوامر الله لازمة للظالمين كلزومها لغيرهم، وأنهم إنما استحقوا سمة الظلم لتركهم أوامر الله ثبت الوجه، وهو أنهم غير مؤتمنين على أوامر الله وغير مقتدى بهم فلا يكونون أئمة في الدين، فثبت بدلالة هذه الآية بطلان إمامة الفاسق (رئيس الدولة) .. ودل على أن الفاسق لا يكون حاكما (قاضيا) وأن أحكامه لا تنفذ إذا ولي الحكم، وكذلك لا تقبل شهادته ولا خبره إذا أخبر عن النبي ولا فتياه إذا كان مفتيا [2].

وهذا يثير موضوع العلاقة بين الأخلاق والسياسة في الفكر السياسي الغربي لا سيما عند ميكيافيللي في كتاب الأمير، حيث فصل فصلا تاما بين الأخلاق من جانب والسياسة من جانب آخر، ورفض أن يتخذ المبادىء الأخلاقية أساسا للقيم السياسية، حيث يتم الفصل بين الحياة الخاصة والحياة العامة، ومن ثم فالأمير يجب أن يكون في تأسيس الإمارة رجلا بارعا في اكتساب رضى المواطنين، ويتوسع أكثر حول تأسيسها بالقوة العنيفة والبعيدة عن كل اهتمام أخلاقي، وعليه أن يجتهد فقط في الدفاع عن سلطانه و تسويغه بكل الوسائل بما فيها الجريمة إن لزم الأمر، وعلى الأمير أن يعمل بحيث تغلب خشيته على محبته في نفوس رعيته، وفي سبيل ذلك يكون النفاق واجبا .. العبرة بالنتيجة، فإذا نجح الأمير في حفظ حياته ودولته فكل الوسائل التي يستعملها يحكم عليها أنها شريفة [3]، وهكذا فإن الفكر الغربي يفصل تماما بين الأخلاق والسياسة.

والمجال لا يتسع هنا لمناقشة ومقارنة أصول الفكر السياسي الغربي بقواعد التشريع السياسي الإسلامي فيما يتعلق بالعلاقة بين الأخلاق والسياسة، ونكتفي بالقول: إن الشمول خصيصة من خصائص الشريعة الإسلامية [4]، وهي تعني فيما نحن بصدده أن السياسة جزء من أحكام التشريع الإسلامي الذي شرع للأخلاق حدودها كما شرع للسياسة أحكامها، وللعبادة قواعدها، وتجريد السياسة عن الخلق على النحو الذي

---

(١) سورة البقرة، آية (١٢٤)، الظلم والفسق بمعنى واحد وهو الخروج عن أوامر الله وتعدي حدوده، قال تعالى ﴿ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون﴾ سورة البقرة، آية ٢٢٩، وقال تعالى ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه﴾، سورة الكهف، آية ٥٠.

(٢) الجصاص، أحكام القرآن، جـ ١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٦، ص ٦٩ - ٧٠.

(٣) راجع ميكيافيللي، الأمير، تعليق بنيتوموسوليني، تعريب خيري حماد، تعقيب فاروق سعد، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٢، ص ١٦٦ - ١٣٨، وانظر: جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر الإسلامي، ترجمة د. علي مقلد، بيروت، الدار العالمية للطباعة والنشر، ١٩٨٣، ص ٢٠٢ - ٢٠٤..

(٤) في أبعاد الشمولية باعتبارها من الخصائص العامة للإسلام، راجع: د. يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، مرجع سابق، ٩٥ - ١١٣.

يذهب إليه الفكر السياسي الغربي مما ينافي أصول الإسلام، حيث أقام علاقة وطيدة محكمة بين تشريعه السياسي و بين فطرة التكوين الإنساني. قال تعالى ﴿**فألهمها فجورها وتقواها**﴾ [1].

ومن ثم فإن الأخلاق في الإسلام ثابتة بأمور ثلاثة:

١ - بحكم التكوين الفطري والحاسة الأخلاقية المركوزة فيها.

٢ - التشريع الآمر القاطع الذي جاء استجابة لتلك الفطرة.

٣ - العقيدة ضمانا لأصالتها ورسوخها في الضمير [2].

وإذاً فلا يمكن أن تتجرد السياسة عن الخلق في المنظور الإسلامي، ولا أن تتجزأ الأخلاق وتختص بمجال دون مجال أو حال دون حال، أو مستوى جماعي دون مستوى، فهي لازمة للفرد والجماعة، وللحكام والرعية على السواء، نظرا لعمومية الخطاب التكليفي كما ذكرنا.

٢ - شروط الأهلية للحل والعقد (شروط نظامية):

هذه الشروط تتحدد بالنظر إلى الفرد الذي يترشح لشغل الوظيفة أو الدور باعتبارها شروطا خاصة به هو كفرد في الجماعة وهي:

الذكورة والأنوثة:

هذا الشرط يتعلق بالجنس (الذكورة والأنوثة) ومدى أهلية المرأة للحل والعقد.

إن قضية المرأة ومشاركتها في الحياة العامة لم تسلم من رياح التغريب الوافدة على الفكر والمجتمع الإسلامي، بحيث اتخذ وضع المرأة في الفكر والمجتمع الغربي المثل الذي ينبغي أن يتخذ مساره ويترسم خطاه وضع المرأة في مجتمعاتنا الإسلامية، بينما الأمر المقرر أن قضية المرأة برمتها من خصوصيات الحضارة الإسلامية، ولا تتعلق بما سمي بالمشترك الإنساني العام، وفي إطار هذه الخصوصية الحضارية لوضع المرأة في المجتمع الإسلامي، يأتي موقعها وأهليتها للحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم.

إن الرؤية الإسلامية لوضع المرأة ودورها العام، أو بعبارة أخرى لموقعها في الحل والعقد تنطلق من اعتبار المرأة والرجل شقين متكاملين ومتساويين، التكامل يأتي نتيجة للتمايز في الطبيعة، حيث ينظر الإسلام إلى الرجل كإنسان ذكر وإلى المرأة كإنسانة

---

(١) سورة الشمس. آية (٨).

(٢) د. فتحي الدريني. خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، بيروت، مؤسسة الرسالة،١٩٨٢، ص ٣٧٦.

أنثى:

قال تعالى: ﴿**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى**﴾ [١]

ومن ثم يكون التمايز في الطبيعة والتكامل بينهما سبيلا لبقاء النوع، أما المساواة بينهما فتكون في الإنسانية تامة في الحقوق والواجبات، وفي الجزاء والثمرات. قال تعالى: ﴿**ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة وا لله عزيز حكيم**﴾[٢].

وإذا كانت الرؤية الإسلامية لوضع المرأة ودورها تنطلق من اعتبار المرأة والرجل شقين متكاملين ومتساويين، فإن الرؤية الغربية تنطلق من مقولة (الندية) القائمة على التماثل بينهما، فطمحت المرأة الغربية إلى أن تكون مساوية للرجل منكرة مستنكرة لما بينهما من تمايز في الطبيعة، فكان حلولها محل الرجال، واقتحامها كل ميادين عمله الشاق بما يعني استرجال المرأة [٣].

وجملة القول هي أن وضع المرأة وموقعها في الحل والعقد ينبغي أن يحدد في ضوء وضعها ودورها في المجتمع كما حددته الشريعة الإسلامية، بعيدا عن التأثر بالآراء والتيارات الفكرية الواردة في هذا الصدد.

مفهوم القوامة للرجال:

يتعلق بما سبق من وضع المرأة ودورها في المجتمع قضية القوامة التي أثبتها ا لله للرجال على النساء في القرآن الكريم. ﴿**الرجال قوامون على النساء بما فضل ا لله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم**﴾ [٤].

وقوامون هنا (أي يقومون عليهن آمرين ناهين، كما يقوم الولاة على الرعايا) [٥]، ويوضح الإمام محمد عبده سمة القيام هنا بأنه "الرياسة التي يتصرف فيها المرءوس بإرادته واختياره وليس معناها أن يكون المرءوس مقهورا مسلوب الإرادة لا يعمل عملا إلا ما يوجهه إليه رئيسه، فإن كون الشخص قيما على آخر هو عبارة عن إرشاده والمراقبة عليه في تنفيذ ما يرشده إليه أي ملاحظته في أعماله وتربيته" [٦].

والقرآن الكريم قد قرن هذه القوامة بكامل المساواة الإنسانية بين النساء والرجال،

---

(١) سورة الحجرات، آية (١٣).

(٢) سورة البقرة،آية (٢٢٨).

(٣) د. محمد عمارة، الغزو الفكري وهم أم حقيقة، القاهرة: دار الشروق. ١٩٨٩، ص ١٨٣ - ١٩٧.

(٤) سورة النساء، آية (٣٤).

(٥)الزمخشري، الكشاف، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ٥٠٥.

(٦)محمد رشيد رضا، تفسير المنار، الجزء الخامس، مرجع سابق، ص ٦٨.

وذلك في قوله سبحانه وتعالى: ﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة﴾ [1].

وليس المراد بالمثل المثل بأعيان الأشياء وأشخاصها، وإنما المراد أن الحقوق بينهما متبادلة، وأنهما أكفاء، فما من عمل تعمله المرأة إلا وللرجال عمل يقابله لها، وإن لم يكن مثله في شخصه فهو مثله في جنسه [2].

كذلك فإن قوامة الرجل على المرأة -المؤسسة على تميز طبيعته في ميادين بعينها- يقابلها ولا شك، وبمنطق فطرة الله، قوامة للمرأة في الميادين التي تميزها فيها طبيعتها، فإذا كانت القيادة له فيما له به خبرة وجلد من الميادين، فإنها الراعية والقائدة في ميادين العاطفة والأنوثة والحنو، وإبداع واحة السكن الذي يلطف غلظة الحياة وقسوتها، وإذا كان الراعي هو القائد والقيم فإن الإسلام لم يحرم المرأة من القيادة والقوامة، ولكنه حدد لها ميادينها المتفقة مع طبيعتها المتميزة، كما صنع ذلك مع قوامة الرجال سواء بسواء، ففي الحديث الشريف نقرأ عن الرعاية والقيادة قوله (صلى الله عليه وسلم) : " .... والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مسئولة عنهم....."، [3] "فالقيادة والقوامة ليست وقفا على الرجال، وإنما هي مرتبطة بتميز الطبيعة وتميز ميادينها" [4].

المرأة والحل والعقد:

في ضوء القوامة بمفهومها السابق وطبيعة التكامل بين المتمايزين، فإن الاتجاه السائد بين العلماء قديما وحديثا هو أن المناصب الرئيسية في الدولة والتي تعد ولايات عامة، أو أدواراً للحل والعقد لا تفوض إلى النساء، ومنهم من حصر الولايات العامة التي تمنع النساء من توليها في الإمامة العظمى والإمارات العامة كالوزارة والقضاء على اختلاف في القضاء، حيث ذهب الماوردي إلى أن الولايات العامة مصروفة عن النساء، لأن تلك الولايات تحتاج من طلب الرأي وثبات العزم ما تضعف عنه النساء، ولأنها تستلزم من الظهور في مباشرة الأمور ما هو عليهن في الشرع محظور [5]، ويستدل أصحاب هذا الرأي بقوله تعالى: ﴿**الرجال قوامون على النساء**﴾. وبحديث الرسول (صلى الله عليه وسلم): "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"[6]، وعللوا ذلك بأسباب منها- كما ذهب

---

(١) سورة البقرة، آية (٢٢٨).

(٢) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص ٣٣٦. وانظر: د. محمد عمارة، الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده، القاهرة، القاهرة للثقافة العربية، ١٩٧٥، ص ١٦ - ١٧.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي، جـ ١٢، مرجع سابق، ص ٢١٣.

(٤) د. محمد عمارة، الغزو الفكري وهم أم حقيقة، مرجع سابق، ص ١٢٩.

(٥) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٢٧.

(٦) الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، جـ ٣. الهند، حيدرأباد، دائرة المعارف النظامية، ١٣٤١هـ، ص ١١٩.

الماوردي – أن المرأة بحكم طبيعتها وضعفها لا تقوى على مواجهة أعباء المسئولية التي تلقيها على كاهلها هذه الولايات العامة. سبب آخر هو أن المرأة لها أحكام خاصة في اختلاطها بمجتمع الرجال في الشريعة الإسلامية، وتولي المرأة لهذه الأعمال لا يتفق مع هذه الأحكام وروحها وما تهدف إليه من صيانة المرأة وحفظ الأعراض [1].

ويضيف الباحث أن الأمر هنا يتعلق بواجبات وتكاليف في نظر الشريعة حيث الولايات العامة واجبات وفروض كفائية وليس يتعلق بحقوق وامتيازات تحرم منها المرأة، وإنما المنع هنا في أساسه رحمة بها وإعفاء لها من المسئولية التي قد لا تقوى عليها بحكم طبيعتها عضويا، وقد رأينا أن معيار القوة في الصلاحية للولاية يتضمن في عناصره القوة العضوية، ومن ثم كان نهي الرسول صلى الله عليه وسلم الضعفاء عن تولي الإمارة بأعبائها حين توجه بهذا النهي لأبي ذر: "إنك ضعيف وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها"، يؤيد هذا أنه حين لا يكون الأمر متعلقا بواجبات وأعباء عامة تتعلق بمصالح الأمة وإنما يتعلق بالولايات والمصالح الخاصة للأفراد، فإن الإسلام يجعل للمرأة في هذا المجال ولاية وهو ما يسمى بالولاية الخاصة[2].

وما سوى الإمارات العامة بأنواعها، فإن الباحث يتفق مع من يرى [3] أنه لا مانع من أن تلي النساء أدوارا أو وظائف في المجتمع متى كانت هناك حاجة داعية إلى ذلك، خاصة أو عامة، وناسب الدور والوظيفة طبيعة المرأة وقدراتها ومواهبها، وبما لا يؤثر على الدور الهام المناط بالمرأة، حيث هي راعية في بيت زوجها، وهذه الرعاية هي الأصل في دور المرأة في الحياة من المنظور الإسلامي، كما يقرر القرآن الكريم في قوله تعالى : **﴿وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى﴾**[4]، بما يعنيه هذا القرار من أدوار للمرأة من حيث هي أم وزوجة، وهذا نوع إمارة كما سبق القول.

إن المرأة قد مارست بالفعل أدوارا مثل الإفتاء ورواية الحديث، وشاركت في الجهاد.

هذا هو الإطار العام لوضع المرأة في الحل والعقد.

---

(١) محمد فريد وجدي، المرأة المسلمة، مصر . مطبعة هندية، ١٩١٢ م، ص ٦٨ - ٧٠.، ومواضع أخرى متفرقة، وراجع ايضا: د. محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة، مرجع سابق، ص ٣٠٤.

(٢) في أنواع الولايات الخاصة بالمرأة وموقفها من الولايات العامة. راجع: الشيخ أحمد بك إبراهيم، أحكام المرأة في الشريعة الإسلامية وبيان ما لها من الحقوق والواجبات. مجلة القانون والاقتصاد، العدد الثاني، كلية الحقوق جامعة الأزهر، فبراير ١٩٣٦، ص ٤١ - ٤٧.

(٣) إبراهيم عبدالصادق محمود، الاختيار للوظيفة العامة، مرجع سابق، ص ١٥٥.

(٤) سورة الأحزاب، آية (٣٣).

٢ – شرط الإسلام وموقع غير المسلمين (أهل الكتاب) في الحل والعقد:

سبق القول بأن النموذج الإسلامي لنظام الحكم أساسه العقيدة الإسلامية، ومن ثم فلابد أن يكون الإسلام شرطا فيمن يتولى الحل والعقد في هذا النظام ذي العقيدة الإسلامية،ويجب أن يكون من المؤمنين بهذه العقيدة، الواعين بأحكامها على اختلاف في درجات هذا الوعي المطلوب كما سبق.

ويتأسس وجوب قصر أدوار الحل والعقد على المسلمين على قوله تعالى في آية الأمراء التي سبق بحثها ﴿**أطيعوا ا لله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾

فالخطاب في صدر الآية موجه للمؤمنين، وفي عجزها قصر أولي الأمر، وحدد نطاقهم بأنهم (منكم) أي من المخاطبين، "يا آيها الذين آمنوا"، و (من) تفيد التبعيض، فالمفهوم من قوله تعالى (وأولي الأمر منكم) أي هم بعض منكم، أولو الأمر هنا هم من عدا الرسول، من الخليفة (رئيس الدولة) إلى والي الحسبة، ومن قواد الجيوش إلى المجتهدين (الاجتهاد التشريعي) وهم أهل الحل والعقد. وصفات الكمال التي تجعلهم محل اقتداء الأمة بهم هي الإسلام والعلم والعدالة [(١)].

ولا يجوز أن يكون غير المسلم سلطانا ولا أميرا ولا قاضيا على المسلمين، ولو جاز ذلك لشعر المسلم بقوة غير المسلم وسلطان وعلو يده ونفوذ أمره، ولكانت له القوة دونه، وا لله يقول : ﴿**ولن يجعل ا لله للكافرين على المؤمنين سبيلا**﴾ [(٢)].

وإن نصوص القرآن دالة على المنع الصريح من الاستعانة بغير المسلمين واتخاذهم بطانة. قال تعالى ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا ودوا ما عنتم**﴾ [(٣)].

وبطانة الرجل وليجته وصفيه وخاصته الذين يستبطنونه سره، ويعرفهم أموره ثقة بهم وركونا إلى مودتهم. وفي الآية دلالة على أنه لا يجوز الاستعانة بأهل الذمة (من دونكم) في أمور المسلمين من العمالات والكتبة [(٤)]، وقد روى عن عمر – رضي ا لله عنه – أن أبا موسى الأشعري استكتب رجلا من أهل الذمة، فكتب يعنفه وقال له: لا تردهم إلى العز بعد أن أذلهم ا لله[(٥)].

---

(١) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الجزء الرابع، مرجع سابق، ٢ص ٩٨.

(٢) سورة النساء، آية ١٤١، د. بدرالدين أبوالعينين، العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٤، ص ١٩٨.

(٣) سورة آل عمران، آية (١١٨).

(٤) العمالات والكتبة كانوا بمثابة المحافظين والوزراء ومن في مستواهم.

(٥) مصطفى بن محمد الورداني، النهي عن الاستعانة والاستنصار في أمور المسلمين بأهل الذمة والكفار، تقديم وتعليق د. طه جابر فياض العلواني، الرياض، العبيكان للطباعة والنشر،بدون تاريخ، ص ٧٤ - ٧٦.

وتخلص مما سبق إلى أن الإسلام شرط فيمن يتولون أمور الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، وهي أدوار ممارسة السلطة والسيادة في الأمة (أدوار سياسية)أو الولايات العامة في الدولة كما يطلق عليها الفقهاء، فكل هذه الولايات العامة تحتاج إلى شرط العلم بأحكام الشريعة التي تتعلق بها.

ولم يتفق الإمام الماوردي مع هذا الرأي، حيث أجاز تولي أهل الذمة لوزارة التنفيذ[1]، ودحض الإمام الجويني[2] رأيه هذا، ويرجيء الباحث مناقشة هذا الراي للماوردي والرد عليه إلى موضعه في الإطار المؤسسي العام لأهل الحل والعقد.

ويهم الباحث التأكيد على الملاحظات الآتية:

١ - الموقف الفقهي السابق في تأكيده على قصر الحل والعقد على المسلمين واعتباره الإسلام شرطا لأهل الحل والعقد يجب أن يفهم في ضوء الموقف الإسلامي العام الشامل لأهل الذمة، وما أقر لهم به من حقوق، وما فرض عليهم من واجبات في إطار المبدأ المعروف (لهم ما لنا وعليهم ما علينا)، فلا اعتداء على حق مقرر لهم بما في ذلك حق (عدم الإكراه على الدين).

٢ - الموقف السابق هو الأصل الثابت والقاعدة المقررة فقها، وهي بالنسبة للأدوار ذات الطابع السيادي أو السياسي والديني،حيث يكون الدور السياسي ذا طابع ديني في نفس الوقت، فالخلافة (رئاسة الدولة) رياسة عامة في الدين والدنيا، خلافة عن النبي (صلى الله عليه وسلم) ولا يجوز أن يخلف النبي إلا مسلم ولا يعقل أن ينفذ أحكام الإسلام ويرعاها إلا مسلم، وقيادة الجيش ليست عملا عسكريا فقط، بل هي ذات طابع عقائدي ديني كما سيأتي مفهوم المجاهد بعد، والجهاد في قمة العبادات في فقه العبادات الإسلامية، والقضاء إنما هو حكم بالشريعة الإسلامية، ولا يطلب من غير المسلم أن يحكم بما لا يؤمن به، وكذلك الوظائف الاقتصادية تتعلق بالأموال ومصادر جمعها وأوجه إنفاقها شرعا [3].

أما ما عدا ذلك من الأدوار الفنية ذات الطابع الخدمي والمعاونة فيجوز إسنادها إلى أهل الذمة إذا تحققت فيهم الشروط السابقة من الكفاية والأمانة [4].

٣ - لا يستنكر ولا يستغرب الموقف الفقهي من أهل الذمة في الحل والعقد في أمور

---

(١) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٢٧.

(٢) الجويني، غياث الأمم، مرجع سابق، ص ١١٤ - ١١٦.

(٣) راجع هذا الراي في د. يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٧٧، ص ٢٣.

(٤) د. يوسف القرضاوي. المرجع السابق، ص ٢٣.

الأمة، حيث جرت الأعراف الدستورية واستقرت النظم السياسية على تقسيم سكان بعض الدول القومية إلى أغلبية وأقلية أو أقليات قومية، فكذلك الإسلام يقسم سكان الدولة إلى قسمين أحدهما يؤمن به وعليه تقوم الدولة، وقسم لا يؤمن به وهم غير المسلمين.

والدولة القومية لا يتولى السلطات السياسية والدستورية فيها إلا أبناء الأغلبية القومية مع قيام القهر وأساليب التصفية لهذه الأقليات، أما الإسلام فيقتصر الحل والعقد على المسلمين دون اعتداء أو انتقاص كما سبق، وفي الحديث :"ألا من ظلم معاهدا أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه يوم القيامة"[١].

كذلك فإن الدول ذات الأنظمة الأيديولوجية - كالاتحاد السوفيتي - تقف في نفس الموقف، حيث لا يتولى المراكز القيادية إلا من أثبتوا إخلاصا أيديولوجيا، مع الفارق في أن الإسلام لا يستعمل أساليب المقاومة والاضطهاد لمخالفيه كما تفعل هذه الأنظمة الأيديولوجية ذات الطابع الشمولي[٢].

ثم هل يسمح للمخالفين في الدين أو في الأيديولوجية، أو حتى في القيم الثقافية، أن يتولوا أدوارا سياسية أو يسيطروا على مراكز صنع القرار السياسي في النظم السياسية الليبرالية، سواء في أوربا الغربية أو في الولايات المتحدة الأمريكية، وهي نظم تعددية ليبرالية كما تزعم، ورغم علمانيتها المعلنة ؟ هيهات هيهات.

إن الإسلام، وإن اتخذ الموقف السابق، إنما ينطلق من أحكامه الداخلية، مراعيا مبدأ العدل الذي لا يتجزأ بين المؤمنين وغير المؤمنين.

٣ - العقل والبلوغ:

الحل والعقد في أمور الأمة، والقيام على مصالحها وأمورها، يقتضي فهما عميقا وإدراكا عاليا وبصرا بالأمور، ولا يتحقق ذلك إلا إذا كان الشخص مكلفا، بمعنى أن يكون (كامل الأهلية) خاليا من عوارضها، والعقل والبلوغ هما عماد كمال الأهلية[٣].

والعقل هو الإدراك والفهم، وهو شرط المكلف، لأن التكليف خطاب، وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال [٤]، وأصحاب الولاية العامة أهل الحل والعقد مكلفون بالخطاب الإلهي، بما أنيطوا به من واجبات تعينت عليهم، ومن ثم وجب توفر عنصر العقل السليم والفهم الصحيح، فإذا طرأ طاريء على كمال العقل وحجبه عن الفهم

---

(١) رواه أبوداود في كتاب الجهاد، انظر علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، جـ ٢، حيدر أباد، دائرة المعارف النظامية، ١٣١٢ هـ ١٨٩٥، ص ٢٧.

(٢) بتصرف من: أبوالأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه، مرجع سابق، ص ٣٣١ - ٣٣٢.

(٣) الشيخ أحمد بك إبراهيم، أحكام المرأة في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣.

(٤) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، الجزء الأول، القاهرة، مؤسسة الحلبي، ١٩٧٦، ص ١٣٨.

الصحيح، وصار غير قادر على النظر والتدبير لأمور الأمة، فلا يصير من أهل الحل والعقد وينبغي استبعاده، وهذه العوارض تشمل الجنون والعته والسفه والنسيان[1]، والبلوغ قرينة كمال العقل للمكلف الذي هو من أهل الحل والعقد، ومن ثم فإن الصبي المميز، وإن كان يفهم مالا يفهمه غير المميز غير أنه غير فاهم على الكمال ما يعرفه ويفهمه كامل العقل، ومن ثم حط عنه التكليف حتى يبلغ.

ومن ثم ذهب بعض الفقهاء إلى اعتبار سن الخامسة عشر حدا أدنى للدخول في الوظائف العامة استنادا إلى ما روي عن ابن عمر قال : عرضت على رسول الله صلى الله عليه وسلم في جيش وأنا ابن أربعة عشر عاما، فلم يقبلني، ثم عرضت عليه من قابل وأنا ابن خمس عشرة سنة فقبلني، قال عمر بن عبدالعزيز: هذا حد بين الصغير والكبير[2]، كما أمر النبي صلى الله عليه وسلم عثمان بن أبي العاص على ثقيف بعد أن أسلموا، وكان أحدثهم سنا، كما اختار أسامة بن زيد، وعتاب بن أسيد الأول لقيادة جيش المسلمين الذي يضم كبار الصحابة وهو بعد حدث دون العشرين، وولي الثاني إمارة مكة وهو لم يتجاوز العشرين من عمره[3].

هذا وأن ترتيب أمر السن ارتفاعا وانخفاضا في أمر التولية متروك لحكم الواقع والظروف الاجتماعية شريطة ألا يقل عن حد البلوغ، أما عن حده الأقصى فلم يؤثر لذلك حد، إذ أن الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفاءه من بعده قد ولوا بعض الوظائف والولايات القيادية لمن كانت أعمارهم متقدمة من الصحابة، مما يدل على عدم اشتراط السن في استدامة الوظائف والأدوار مادام المتولي مقتدرا ذا كفاية لمباشرة أعباء الوظيفة العامة [4].

بهذا نكون قد انتهينا من تحرير المفهوم العام والإطار الكلي لأهل الحل والعقد ببيان الأبعاد والشروط العامة .. بعد ذلك ننتقل إلى بيان المفاهيم الجزئية وبيان أبعادها في علاقتها بالأبعاد العامة للمفهوم الكلي وبيان عناصر المفهوم العام لأهل الحل والعقد كل بشروطه المقررة فقها.

---

(١) عمر عبدالله، سلم الوصول لعلم الأصول. دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٦، ص ٨٣.

(٢) وردت في: الكتاني، التراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدينة الإسلامية في المدينة المنورة العلية. جـ ١، مرجع سابق، ص ٢٣١.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٦١.

(٤) إبراهيم عبدالصادق محمود. الاختيار لوظيفة العامة في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٥٩.

المبحث الثاني

أهل الحل والعقد

(العناصر أو الفئات)

انتهى البحث حول مفهوم أهل الحل والعقد في الفكر الإسلامي قديما وحديثا إلى أن هناك خلطا وتشابكا بين مفهوم أهل الحل والعقد وبعض المفاهيم الفرعية التي تتصل به وظيفة،وسببه عدم وضوح الحدود والأبعاد لهذه المفاهيم جميعا في علاقتها بمفهوم أهل الحل العقد، مما يفرض ضرورة بيان هذه الحدود بما يسمح بالتمييز فيما بينها من ناحية، وبينها وبين المفهوم العام لأهل الحل والعقد من ناحية أخرى.

وكما سبق الإشارة، فإن هذه المفاهيم هي بالدرجة الأولى مفاهيم وظيفية، حيث يعبر كل منها عن دور ما من أدوار الحل والعقد، ومن ثم كان التشابك بينها، الذي ترك ضباب الرؤية على الحدود والأبعاد، وكما كشف البحث عن أن مفهوم أهل الحل والعقد هو مفهوم كلي مركب من عدة مفاهيم فرعية، هي بطبيعتها مفاهيم وظيفية، تشكل من تساندها وترابطها بناء النسق الكلي لمفهوم أهل الحل والعقد.

وجوهر عملية تحديد الأبعاد لهذه المفاهيم جميعا هو في الأساس بيان للشروط والمواصفات الخاصة بكل عنصر أو جانب جزئي من المفهوم، حيث إن هذه المفاهيم تعبر في الأساس عن عناصر بشرية ذات خصائص ومواصفات تتفق مع الدور المنوط بهم في النسق السياسي الإسلامي، وتحديد هذه العناصر وتلك المفاهيم من خلال بيان الشروط والمواصفات يتم من منظورين أو من زاويتين، كل منهما يشكل مستوى من مستويات تحديد وتجلية مفهوم أهل الحل والعقد.

أما عن الزاوية الأولى، فتتم بالنظر إلى العناصر البشرية التي يضمها أهل الحل والعقد، كعناصر نوعية لها أدوار معينة، وبالتالي فهي تتحدد بشروطها. أما الزاوية الثانية فبنائية، بمعنى بيان الشروط والمعايير من منظور بنائي، حيث إن لكل وظيفة بناء أو مؤسسة تنتظم مجموعة من البشر مؤهلة بشروط معينة تمكنها من أداء وظيفة هذه المؤسسة، مع مراعاة أن هذه الشروط وإن كانت تتعلق أو تتحدد بمطلوب الدور والوظيفة، إلا أنها ترتبط بالشروط العامة السابقة، حيث تنبع منها، وتتحدد هنا بطبيعة كل دور أو وظيفة من الحل والعقد.

والباحث في هذا المبحث بصدد تحديد العناصر البشرية التي تنضوي تحت أهل الحل والعقد بالنظر إلى شروطها ومؤهلاتها، وهذا التحديد يتم من داخل البناء الفكري الإسلامي، ويوجد التأصيل والأساس لهذه العناصر - عناصر وفئات أهل الحل والعقد -

في تأمل وتدبر الآية الكريمة ﴿**وإذا جاءهم أمر من الأمن أوالخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم**﴾[1].

١ - أمور الأمن هي أمور السلم أي مصالح وشئون الأمة في وقت السلم، وأمور الخوف هي شئون الجهاد والقتال؛ مقدماتها والإعداد لها وإدارتها ونتائجها، وهذان الجانبان هما مجالات عمل أولي الأمر أهل الحل والعقد في الأمة، حيث إن الشئون العامة من وضع السياسات العامة في السلم والحرب، في الأمن والخوف، بالداخل والخارج[2]، أمر يختص بالخاصة دون العامة.

٢ - قوله تعالى في الآية السابقة:

أ - أولي الأمر منهم أي أولي الأمر من المؤمنين، وهم أهل الحل والعقد، وهم عموم من يعلم ويعرف بمجالات الحل والعقد، كما حددت سلفا وحددتها الآية (الأمن والخوف)،فهم الذين يستنبطون ويستخرجون المخفيات من أحكام هذه الأمور بدقة نظرهم، إذ لكل طائفة منهم استعداد للإحاطة ببعض المسائل المتعلقة بسياسة الأمة دون البعض[3].

ب - (لعلمة الذي يستنبطونه منهم) منهم أي من أولي الأمر، ومعناه: ولو ردوا وفوضوا تدبير أمور السلم والحرب إلى الرسول - حال حياته - وإلى أولي الأمر أهل الحل والعقد بشروطهم السابقة لعلمها الذين يستنبطون تدبيرها وما يأتون منها وما يذرون بفطنتهم وتجاربهم ومعرفتهم بأمور السلم ومقتضياتها والحرب ومكايدها[4].

ج - لعلمه الذين يستنبطونه منهم،منهم تعود على أولي الأمر - أي اعلمه الذين يستنبطونه من أولي الأمر[5]، وإذا فأهل الاستنباط بعض من أولي الأمر، وليس كلهم مستنبطين وآخرون منفذون للاستنباط.

٣ - أولو الأمر صنفان: مستنبطون وغير مستنبطين، والاستنباط هنا بمعنى استخراج الأحكام من أدلتها الشرعية، وهو المعنى الاصطلاحي،والاستنباط يكون بمعنى التفسير والتبيين، وهذا يدلنا أو يشير إلى العنصر الأول من عناصر أهل الحل والعقد، وهم أهل

---

(١) سورة النساء، آية (٨٣).
والاستنباط حقيقة طلب النبط، وهو أول الماء الذي يخرج من البئر عند الحفر، وهو هنا مجاز في العلم بحقيقة الشيء ومعرفة عواقبه. ويقال نبط العلم والحكمة استخراجها وبثها بين الناس، ويقال استنبط الفقيه الحكم، واستنبط الجواب أي تلمسه من ثنايا السؤال. واستنبط الشيء استخرجه مجتهدا.

(٢) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، الجزء الخامس. مرجع سابق. ص ٢٩٨.

(٣) الشيخ محمد مصطفى المراغي. تفسير المراغي. المجلد ٤ - ٦. القاهرة، الحلبي ١٩٧٤، ص ١٠٥.

(٤) الزمخشري، الكشاف، الجزء الأول. مرجع سابق، ص ٥٤١.

(٥) في الأقوال المختلفة فيمن يعود عليهم الضمير (منهم) في قوله تعالى: ﴿**لعلمه الذي يستنبطونه منهم**﴾.

الاجتهاد أو العلماء أو الفقهاء في الشريعة، وهم المستنبطون بالمعنى المشار إليه، وغير المستنبطين من أولي الأمر أهل الحل والعقد فريق آخر من أهل الحل والعقد، يمارسون أدوارا أخرى غير الاستنباط. وعلى هذا فأهل الاستنباط أو المستنبطون من أولي الأمر أقسام حسب سياق الآية وما يفهم منه، فهناك المستنبطون في أمور السلم على اختلاف مجالاتها، ويمكن التعبير عنهم بأهل الاختصاص من الخبراء والفنيين والعلميين من زراعة وصناعة وتجارة وكافة الأنشطة المتعلقة بمصالح الأمة ومن كافة التخصصات، وهناك المستنبطون في أمور الحرب، ويمكن أن يعبر عنهم (قادة المجاهدين)، وهم القادة العسكريون أو أمراء الأجناد.

وإذن يمكن أن نخلص مما سبق إلى عناصر خمسة في أهل الحل والعقد:

١ - علماء الإسلام أو المجتهدون.

٢ - أهل الاختصاص والخبراء والفنيون والعلميون.

٣ - قادة المجاهدين أو أمراء الأجناد.

٤ - المستشارون والنصحاء (أهل الشورى).

٥ - أهل الاختيار.

وينتقل الباحث إلى تفصيل القول في هذه العناصر وشروطها مع غيرها من العناصر والفئات.

أولاً : الفقهاء المجتهدون (أهل الاجتهاد):

سبق أن رأينا الخلط بين مفهوم أهل الاجتهاد ومفهوم أهل الحل والعقد في التصور التراثي باعتبارهم جماعة مسئولة عن اختيار الخليفة رئيس الدولة والعقد له، وقد رأينا في بحث آية الأمراء كيف ذهب فريق من المفسرين إلى أن أولي الأمر في قوله تعالى ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا ا لله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾[1] هم العلماء وأهل القرآن، وقد تحفظ الباحث على هذا الرأي بحكم التعقيد الذي تتسم به الحياة المعاصرة، وبالتالي لا يمكن قصر الحل والعقد على خصوص العلماء أوفقهاء الإسلام ومجتهديه، ومع ذلك فإن العلماء الفقهاء المجتهدين لهم وزن كبير في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، بالنظر إلى أهمية الوظيفة العقيدية بين وظائف الحل والعقد التي ينهض بها هذا النظام، ودورهم في حراسة الشرعية بمفهومها الشامل ابتداء (تأسيسا) ومسارا ومقصدا في النظام السياسي الإسلامي، وإذا فالفقهاء المجتهدون عنصر مهم من عناصر الحل

---

(١) سورة النساء، آية (٥٩).

والعقد، فمن هم الفقهاء المجتهدون ؟.

تحدث علماء الأصول (أصول الفقه) عن الاجتهاد بمعنى بذل الطاقة من الفقيه لتحصيل حكم ظني شرعي عملي على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه[١]. إذاً هذه الطاقة يبذلها فقيه .. فما معنى الفقيه ؟.

الفقه هو العلم بالشيء والفهم له، وغلب في الاستخدام على علم الدين دون سائر العلوم، وقد جعله العرف خاصا بعلم الشريعة وتخصيصا بعلم الفروع، وفقيه العرب أي عالم العرب[٢]. إذن الفقيه المجتهد هو كل من اتصف بصفة الاجتهاد وله شرطان:

أولها: أن يعلم وجود الرب تعالى، وما يجب له من الصفات وما يستحقه من الكمالات.

ثانيهما: أن يكون عالما عارفا بمدارك الأحكام الشرعية وأقسامها وطرق إثباتها ووجوه دلالاتها واختلاف مراتبها[٣].

بعبارة أخرى هو العالم المتخصص في دراسة الشريعة الإسلامية والحائز على مستوى من المعرفة والعلم يؤهله أو يوفر له ملكة الاجتهاد والتمكن من استنباط الأحكام الظنية من أدلتها، هذا المستوى من المعرفة هو المعبر عنه بشروط المجتهد.

وقد حصر ابن القيم العلماء في قسمين:

الأول – علماء الحديث.

الثاني – فقهاء الإسلام ومن دارت الفتيا على أقوالهم بين الأنام، الذين خصوا باستنباط الأحكام وعنوا بضبط قواعد الحلال والحرام[٤].

وهناك تخصصات مختلفة – ونحن في عصر التخصص – في العلوم الإسلامية، والعلماء من كل هذه التخصصات لهم أدوار متنوعة في إطار الوظيفة العقيدية للنظام السياسي، لكن الفقهاء المجتهدين خاصة تبرز أهميتهم في الاجتهاد التشريعي على وجه خاص، حيث يعتبرون عنصرا مهما من عناصر هذه الوظيفة التشريعية. وبصفة خاصة عند استنباط الأحكام القانونية من أدلتها أو الترجيح بين الآراء الفقهيه أو في إنشاء تشريع فيما لا نص فيه، ودورهم في تنزيل هذه الأحكام على الواقع وما تعيشه الأمة من

---

(١) د. حسن أحمد مرعي. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، بحوث مؤتمر الفقه الإسلامي. جامعة الإمام محمد بن سعود، المجلس العلمي، الرياض. ١٩٨٤. ص ١٤.
(٢) ابن منظور، لسان العرب، مادة فقه.
(٣) الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، جـ ٤، مرجع سابق، ص ١٤٢ – ١٤٣.
(٤) ابن القيم، أعلام الموقعين عن رب العالمين، جـ ١، مرجع سابق، ص ٦ – ٧.

نوازل ووقائع، وهم مؤهلون علميا لهذه المهمة بحكم ما اشترطه علماء الأصول من شروط للمجتهد. فقد قرروا شروطا لابد من توافرها في الفقيه المجتهد حتى يكون أهلا للاجتهاد، ويصح منه النظر في الأدلة الشرعية، هذه الشروط مردها إجمالا إلى معرفة مصادر الشريعة ومقاصدها، وفهم أساليب اللغة العربية، ويجملها الشاطبي في قوله: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين، أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها .. فإذا بلغ الإنسان مبلغا فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي (صلى الله عليه وسلم) في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله، وأما الثاني فهو كالخادم للأول، فإن التمكن من ذلك إنماهو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولا، ومن هنا كان خادما للأول، وفي استنباط الأحكام ثانيا"[1] .

وقد حددت المعارف التي أشار إليها الشاطبي، بالعلم بآيات الأحكام وأحاديثها من السنة وبلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب، لأن القرآن الذي نزل بهذه الشريعة عربي، والسنة التي هي بيانه جاءت بلسان عربي، والعلم بأصول الفقه المشتمل على الأسس والقواعد التي تؤدي إلى النظر الصحيح والاستنباط السليم، بالإضافة إلى العلم بمقاصد الأحكام في الشريعة الإسلامية من رعاية المصالح ورفع الحرج وتخير اليسر لا العسر ... إلخ.

وأخيرا معرفة شئون العصر وثقافته حتىيمكنه تنزيل الأحكام على الواقع القائم.

هذا عن شروط الفقيه المجتهد، وهي شروط المجتهد المطلق الذي لا يتبع إماما لا في الأصول ولا في الفروع، وقد ذكر علماء الأصول مراتب أو أنواعا أخرى للفقيه المجتهد، فهناك المجتهد المنتسب لمذهب معين أو المجتهد في المذهب، وهناك المخرج أو المرجح فيه، أو العالم بأصول المذهب ومروياته وأحكامه يميز بينها ويختار أصحها وأقواها وأولاها بالفتوى[2] .

وهناك ملاحظات ينبغي التأكيد عليها في هذا المقام:

١ - تأتي أهمية المجتهد وتكوينه وإعداده إعدادا يؤهله للنهوض بوظيفة الاجتهاد، وذلك من منطلق كون الاجتهاد ضرورة شرعية ووظيفة أبدية ترعى خاصية الشريعة الإسلامية بكونها خاتمة الشرائع، وأنها صالحة لكل مكان وزمان، حيث هو السبيل إلى

---

(١) الإمام الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، الجزء الرابع، مرجع سابق، ص ٦٧.

(٢) تفصيل ذلك في: الشيخ محمد أبوزهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٣٨٩ - ٣٩٨.

استنباط الأحكام للحوادث المتجددة في كل عصر ومصر[1] من أدلتها التفصيلية. وإعداد المجتهد يكون من خلال إصلاح المناهج التقليدية الخاصة بتكوين فقيه ومجتهد اليوم في الكليات الإسلامية، حيث لا تفي هذه المناهج فيما تقدمه من معارف علمية بتكوين وتربية التذوق الشرعي وإدراك غايات ومقاصد الشريعة، ومن ثم حمل المسئوليات التي كان يضطلع بها الفقهاء الأوائل الذين عرفوا الإسلام، ليس أحكاما فقط بل غاية ونظاما للفكر والحركة في الحياة.

إن ما يحتاجه حاضر الأمة هو الفقيه المجتهد، الذي يتمكن من النظرة الشاملة على المسألة الإجتماعية ودوافعها وتوجهات حركتها وتفاعلها والحلول والبدائل المطلوبة لها، لكي تتحقق الرؤية الإسلامية وتسود على الفكر والحركة في الحياة، ولن يتحقق ذلك دون الإصلاح المنشود لمناهج تكوين وإعداد فقيه اليوم[2].

٢ - يمكن الاستفادة في هذا الصدد من الرأي القائل بجواز تجزئة الاجتهاد[3]، بمعنى أن يقتصر الاجتهاد على باب معين من أبواب الفقه بوصفه دائرة اهتمام بحثي أو تخصصا علميا للفقيه المجتهد، وبالتالي يمكن أن يكون لدينا وفقا لتقسيمات وفروع العلوم الاجتماعية المعاصرة فقهاء مجتهدون متخصصون في كل فروع المعرفة الإنسانية في الاجتماع والاقتصاد والعلوم السياسية وغيرها من الفروع المختلفة، بحيث يهتم الفقيه المجتهد بقضايا ذلك الفرع و يتخصص فيه بحثا ودراسة، بحيث تتوفر لديه القدرة العلمية والملكة الاجتهادية في ذلك الفرع والفطرة الإسلامية والتذوق الشرعي الذي يؤدي لديه إلى تصور شامل ورؤية إسلامية نافذة لكل قضايا وأحكام ذلك الفرع من فروع المعرفة الإنسانية، ويمكن عن طريق المجامع الفقهية المتعددة -بأعضائها المتنوعين بتنوع اهتماماتهم على هذا النحو، وتوحيد العمل وتنسيقه فيما بينها- أن يتحقق مفهوم المجتهد المطلق أو هذا الوضع يكون بديلا عن الفقيه المجتهد الموسوعي المعرفة، الذي لم تعد طبيعة الحياة المعاصرة تسمح بتكوينه أو بوجوده كما كان في الماضي، ونحن في عصر انفجار المعرفة والثقافات والقضايا المعقدة والمتلاحقة.

٣ - ينبغي التأكيد في هذا الصدد على أن الفقهاء المجتهدين ليسوا رجال دين بالمفهوم الكنسي - إكليروس - يقومون بالوساطة بين الإنسان وبين الله، أو يملكون

---

(١) سيف الدين عبدالفتاح، التجديد السياسي والخبرة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٥٨.

(٢) إسلامية المعرفة، سلسلة إسلامية المعرفة، عدد (١)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأهرام للتوزيع، ١٩٨١، ص ٦٢ - ٦٣.

(٣) لقد تحدث الفقهاء عن نوعين من المجتهدين: أحدهما مجتهد في عموم الأحكام، والثاني مجتهد في مخصوص منها (وهو الاجتهاد الجزئي)، انظر: الماوردي، أدب القاضي، تحقيق محيي هلال السرحان، الجزء الأول، بغداد، مطبعة الإرشاد، ١٩٧١، ص ٤٩١ - ٤٩٧.

سلطان الحكم على العقائد والتحليل والتحريم[1]، فالحقيقة الدينية في الرؤية الإسلامية لا تعني مجرد صلة علوية تركزت معاقدها في طائفة أو طبقة معينة حتى أورثتهم حق الاستئثار بالحكم الديني في تقرير مصائر الناس، إذ ليس أحد في شرعة الإسلام أقرب إلى الله من أحد إلا بالعمل الصالح الذي يعتبر ترجمة عملية لمقتضيات العقيدة والتشريع، وتفهم الإسلام فهما دقيقا نصا وروحا.

واستنباط ما يغطي حاجات المجتمع من أحكام في وقائعه المتجددة، وتبين مقاصده وقيمه، فذلك حق مشترك بين من توافرت فيهم مؤهلات علمية معينة ترفعهم إلى مقام التخصص العلمي الدقيق، فيضحى ذلك الحق واجبا متعينا، على المجتهدين أن ينهضوا به على الوجه الأكمل بكل نزاهة وإخلاص و تجرد، تحريا لحكم الله في النص باعتباره طريقا إلى المصلحة والعدل، والشأن في هذا كالشأن في كل فرع علمي، لأن الإسلام يؤمن بالتخصص العلمي الدقيق لقوله تعالى ﴿**فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون**﴾[2]، ولقوله تعالى ﴿**ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم**﴾[3].

ومن هنا ننتقل إلى العنصر الثاني من عناصر أهل الحل والعقد، وهم أهل الاختصاص أو الفنيون.

ثانياً: أهل الاختصاص (الخبراء والفنيون والعلميون):

إن أهل الاختصاص من الخبراء والفنيين وأرباب المهارات والكفاءات العلمية والإدارية، هذه العناصر النوعية من حيث خبرتها تعد عنصرا من عناصر أهل الحل والعقد، لا يستغني عنها النظر في شئون الأمة والقيام على أمورها بما يصلحها ويحقق مصالحها، وذلك للاعتبارات الآتية:

١ - رأينا في الشروط العامة لأهل الحل والعقد شرط العلم بمتغيريه العلم الشرعي والعلم بمعنى الكفاية والخبرة الفنية، ومن المتفق عليه أن دعوة القرآن إلى العلم في كثير من آياته لا تقتصر على العلم الشرعي، بل تمتد لتشمل العلم الكوني والحث على التفكر والنظر والبحث في أسرار الطبيعة والسنن الكونية، وهذا لا يتم إلا بالخبرات العلمية والتكنولوجية المتخصصة.

---

(١) د. محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، القاهرة، دار الشروق. ١٩٨٨، ص ٣٠، وحول طبيعة سلطة الرؤساء الدينيين في النصرانية. نظر: محمد عبده، الإسلام والنصرانية. مرجع سابق، ص ٤٣.

(٢) سورة الأنبياء، آية (٧).

(٣) سورة النساء، آية (٨٣)، د. فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص ٩٨ - ٩٠.

٢ - التشريع الإسلامي تشريع شامل، ومن عناصر هذه الشمولية، الشمولية في الموضوع، فهو يتناول بأحكامه شئون الدين والدنيا والآخرة، ومن ثم فإن النظام السياسي الإسلامي مطالب بأن ينهض بمجموعة واسعة من الوظائف السياسية الشاملة لهذه الميادين، وهي ما تسمى بالواجبات الكفائية، ومن بين هذه الواجبات والوظائف تدبير الشئون الدنيوية من زراعة وصناعة وغيرها من المصالح الحيوية للأمة التي يجب على النظام أن يقوم بها، وهي فروض كفائية لا يتم أداؤها على الوجه الذي يحقق مصالح الأمة إلا بإقامة ولايات عامة تقوم عليها، ومن ثم يجب اختيار القائمين على هذه الولايات أو الأبنية والمؤسسات التي تقوم على المصالح الدنيوية للأمة من ذوي الكفاءات والخبرات المتخصصة، ووفقا للقاعدة الأصولية: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[١]، فإنه من واجب الأمة إعداد وتوفير الخبراء والفنيين ذوي الاختصاصات العلمية المختلفة من زراعية وصناعية وعلمية، ولهذا قالت طائفة من أصحاب أحمد والشافعي: إن تعلم هذه الصناعات (الفلاحة والنساجة والبناء) فرض على الكفاية لحاجة الناس إليها، وكذلك أنواع الولايات العامة والخاصة التي لا تقوم مصلحة الأمة إلا بها[٢].

ومن هذا يتبين أهمية العناصر الفنية ذات الخبرات العلمية المختلفة من زراعية وصناعية وهندسية .. إلخ، باعتبارها عناصر لا يستقيم الحل والعقد في أمور الأمة إلا بأحكامها وإنفاذها على الوجه الذي يحقق القيام على هذه الأمور بما يصلحها، وهذا يثير ما يدور في النظرية السياسية الغربية من نظريات حول حكم التكنوقراط والمديرين في المجتمعات الرأسمالية على يد سان سيمون وبرنهام.

والتكنوقراط يعني نظاما سياسيا يكون فيه للفنيين تأثير حاسم في مجال الإدارة والاقتصاد، وإن التكنوقراطي بدوره هو الذي يمارس السلطة بفعل اختصاصه الفني، فهو نظام سياسي تكون السلطة الفعلية فيه مركزة في أيدي الفنيين أو التكنوقراطيين[٣].

وكما أشرنا، فإن (سان سيمون) أول من وضع النظرية التكنوقراطية بمعنى تحول الحكومة السياسية إلى حكومة صناعية تحل المقدرة الفنية محل السلطة ممثلة في المهندسين والرؤساء الصناعيين وغيرهم ممن يتولون تطبيق قواعد العلم، ثم أضاف (بيرنهام) تطويرا جديدا في النظرية التكنوقراطية، حيث تكهن فيه بمجيء مجتمع تكنوقراطي تسيطر عليه جماعة المديرين الذي يصبحون الطبقة الحاكمة الجديدة نتيجة للتطور التكنولوجي،

---

(١) راجع مناقشة هذه القاعدة في: الغزالي، المستصفى من علم الأصول، جـ ١، مصر، المطبعة الأميرية، ١٣٢٢هـ، ص ٧١ - ٧٢.

(٢) ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٢٤٧.

(3) A dictionary of The Social Sciences. (London: Roultedg - Kegan Paul. 1977). P. 214.

حيث تمتلك هذه الطبقة الجديدة التفوق التقني، وبالتالي فإن عنصر الوظيفة لا عنصر الملكية هو الذي يشكل العنصر الحاكم في المجتمع التقني[1].

والسؤال المطروح الآن هو:

إذا كان الفقه السياسي الإسلامي قد دعا إلى امتلاك الخبرة والكفاية الفنية معيارا من معايير أهل الحل والعقد على النحو السابق، فهل هذا يعد اتفاقا مع النظرية السياسية الغربية التي تقول بالتكنوقراطية ؟.

إذا كان هناك اتفاق بين الرؤية الإسلامية والنظرية التكنوقراطية في المنطلق، من حيث أهمية العناصر الفنية والعلمية في الحياة المعاصرة والواقع المعاش، إلا أن الافتراق قائم بعد ذلك من حيث تكييف طبيعة هذه العناصر الفنية ودورها في الحياة السياسية، فالنظرية التكنوقراطية تجعل التكنوقراطيين يمثلون صفوة الخبراء والمديرين والفنيين الذين يسهمون في صنع القرارات التي تخصص الموارد بين وحدات المجتمع ويؤثرون في تشكيل هذه القرارات،سواء على مستوى السياسة التنفيذية أو الإدارية - باعتبارهم مديرين - طبقة حاكمة عند (بيرنهام)[2].

والرؤية الإسلامية تقر بأهمية الكفاية والخبرة الفنية في تدبير شئون الأمة الدنيوية، إلا أن أهل الاختصاص من الفنيين والعلميين وأصحاب المهارات والخبرات الفنية لا يشكلون في الرؤية الإسلامية صفوة حاكمة تسيطر على مراكز اتخاذ القرار بالصورة التي يراها أصحاب الاتجاه التعددي في دراسة الصفوة، فقط هم عنصر مهم يشارك في إدارة وتدبير شئون الأمة الدنيوية خاصة، وبحكم ما هم من تخصص فإنهم يشاركون في عملية صنع القرار السياسي، جنبا إلى جنب مع أهل الاجتهاد، على أساس أن عملية صنع القرار تتضمن درجة ما من الاجتهاد التشريعي على الأقل في توجهه وغاياته التي لابد وأن تكون مرتبطة بالمقاصد العامة للشريعة الإسلامية، والتي من بينها مصلحة الأمة، وأن لا يأتي مصادما لقاعدة كلية أو حكم من الأحكام الشرعية.

والفنيون وأهل الاختصاص في التصور الإسلامي من طبيعة تختلف عن أولئك في النظرية التكنوقراطية، من حيث ما يلزمهم - باعتبارهم أصحاب ولايات عامة - من إلمام بالأحكام الفقهيه الخاصة بمطلوب ومقصود الدور المنوط بهم في الحل والعقد، كمتغير من متغيرات شرط العلم، كما أن شرط الأمانة يمثل ضابطا من ضوابط الممارسة والعمل، بحيث لا يئول الأمر إلى تغلب أو سيطرة تكنوقراطية كما تتصور النظرية

---

(1) J. Burnham, Managrial Revolution, (Bloomingation: Indiana University Press, 1960), P. 77.

(٢)د.أحمد عباس عبدالبديع،حكومة الفنيين في النظم السياسية المعاصرة،القاهرة:دارالمعارف، ١٩٨٠، ص ٤٣.

الغربية.

والخلاصة .. فإن الخبرة الفنية والعلمية في المجالات المختلفة لا تعدو دور الوسيلة أو الأداة في تحقيق مصالح الأمة على وجه يجعلها أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد.

ثالثاً: قادة المجاهدين (أمراء الأجناد):

إذ كان علم السياسة التقليدي قد انطلق من مقولة حياد الجيش وتحديد دوره في الدفاع عن الوطن، فإن الفكر السياسي المعاصر يعترف بدور الجيش باعتباره جماعة للمصالح من ناحية، وصفوة منافسة من ناحية أخرى، حيث درجت الدراسات السياسية المعاصرة وبخاصة علم الاجتماع السياسي، على بحث عناصر وفئات الصفوة السياسية ومن بينها العسكريون، وتعني هذه الدراسات ببحث الأنماط المختلفة للعلاقات المدنية العسكرية[١]، والجذور الاجتماعية للعسكريين، ومدى تدخلهم في العملية السياسية[٢]، وبصفة خاصة دور العسكريين في العالم الثالث باعتبارهم صفوة بعد حركات التحرير والانقلابات العسكرية، وسيطرة العسكريين على مراكز صنع القرار السياسي في دول العالم الثالث[٣].

وقد سبق أن رأينا أحد التفسيرات لآية أولي الأمر باعتبارهم أمراء السرايا (العسكريين)، وأشرنا إلى أن المجاهدين وليس العسكريين خاصة القادة منهم، عنصر هام من عناصر الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، وهذه الأهمية تنبع من أهمية وظيفة الجهاد في فقه السياسية الإسلامية ودورها في مساندة الدعوة الإسلامية وحمايتها، ولكن لا يفهم من ذلك أن النموذج الإسلامي لنظام الحكم يتسم بالطابع العسكري على نحو ما درجت عليه الدراسات السياسية من تقسيم النظم السياسية إلى نظم عسكرية، وأخرى مدنية، لكن هذه الأهمية ترتبط بأهمية الجهاد فقط، ومن ثم فلا يمكن أن يخلو أهل الحل والعقد من عنصر المجاهدين وخاصة القادة[٤]، ومن ثم تبرز

---

(1) Andrew J. Goodpaster, Education Aspects of Civil - Military in, Andrew Goodpaster et al .. Civil - Military Relations (Washington, D.C: American Enterprise for Public Policy Research, 1977) pp., 33 - 44.

(2) G. Parry, Political Elites, (London: George Allan, and Unwin Ltd., 1971)p. 76.

(3) Huntington, Changing Patterns of Military Politics, (New york: The Free Press of Genco, 1962), pp. 23 - 34.

(٤) يتأكد دور قادة المجاهدين أو أمراء الأجناد في الحل والعقد وكونهم عنصراً من عناصر الحل والعقد بناء على ما أشارت إليه الآية الكريمة: ﴿**وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم**﴾ فأمور الأمن هي أمور السلم وأمور الخوف هي أمور الحروب، وأمراء الأجناد هم الذين لديهم القدرة على استنباط أمور الخوف مع غيرهم من عناصر الحل والعقد أولي الأمر الذين يستنبطون أمور السلم.

ضرورة التعرف على مفهوم المجاهد ضمن عناصر أهل الحل والعقد.

ومفهوم المجاهد - كغيره من المفاهيم الإسلامية -له خصوصيه تميزه عن مفهوم العسكريين في الدراسات السياسية الغربية، حيث لا يؤدي مفهوم العسكريين ما يؤديه مفهوم المجاهدين من دلالة، فهو مفهوم معبأ عقائديا، حيث المجاهد له تكوين عقلي وروحي، والتزام عقائدي في سلوكه العسكري، وغاياته القتالية.

مفهوم المجاهدين (القادة)

المجاهد جندي ذو تكوين عقائدي معين، حيث تشكل العقيدة الإسلامية المنطلق والغاية في السلوك القتالي للجندية الإسلامية، وهذا السلوك القتالي ينضبط بقيم قتالية نابعة من العقيدة، وبالنظر إلى الشروط العامة لأهل الحل والعقد وتخصيصها على مفهوم المجاهد نخلص إلى الآتي:

١ - معيار القوة في المجاهد وأركانه:

أ - العلم: بمعنى الأحكام الشرعية، فلا يشترط في قادة المجاهدين بلوغ مبلغ الاجتهاد في الأحكام الشرعية، لأنهم من نوع الإمارة الخاصة التي لا يشترط فيها العلم والفقه إلا في حدود الأحكام الخاصة بنوع الإمارة[١]، فيكفي في قادة المجاهدين أو أمراء الأجناد العلم بفقه الجهاد وأحكامه.

ب - الكفاية والخبرة العسكرية: المجاهدون ينطلقون بكل همة في التزود بالخبرة العسكرية مثل استراتيجيات القتال وتكتيكاته، والإحاطة بكل فنونه وأسلحته المتطورة **﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو ا لله وعدوكم﴾**[٢]. ولما نزلت هذه الآية، قال (صلى ا لله عليه وسلم) "ألا إن القوة الرمي.. قالها ثلاثا"[٣].

جـ - القوة العضوية: إن بناء المجاهد لا يقتصر على الاهتمام بثقافته العسكرية وتدريبه القتالي، بل يمتد ذلك إلى بنائه الجسماني، فهو لابد وأن يكون سليم البنيان قوي الجسم من غير أولي الضرر **﴿ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج﴾**[٤].

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٣٣.
الإمام الجويني يعتبر تولي جر الأجناد إلى بلاد الكفر والعناد من الأمور التي بستتيب فيها رئيس الدولة، وهي الأمور الخاصة التي يخص فيها النظر ولا يعم، ويمكن أن تحتوي على مراسم يبينها ومعالم يعنيها في المغانم والأسرى، ولا يشترط لها الاجتهاد؟.

(٢) سورة الأنفال، آية (٦٠).

(٣) المنذري، مختصر صحيح مسلم، ص ٥٢.

(٤) سورة الفتح، آية (١٧).

٢ – معيار الأمانة:

ومرده إلى الجانب المعنوي (روحي وأخلاقي) في المجاهد، ويمكن أن يتفرع إلى الآتي:

أ – المجاهد ملتزم بالمقومات العامة للشخصية المسلمة في التمسك بالآداب الإسلامية ومكارم الأخلاق، باعتباره عضوا في الجماعة المسلمة.

ب – المجاهد ملتزم عسكريا بالطاعة في الميدان "من أطاع أميري فقد أطاعني"، وهذا الالتزام العسكري يبدأ من النية والباعث على الجهاد، عن أبي موسى قال: جاء رجل إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) فقال: الرجل يقاتل للمغنم، والرجل يقاتل للذكر، والرجل يقاتل ليرى مكانه، فمن في سبيل الله؟، قال: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله"[١].

ويستمر الالتزام الإسلامي في الميدان من خلال الأخلاق القتالية ذات الصلة بالله ومنها ﴿**يا آيها الذين آمنوا إذا لقيتم فئة فأثبتوا واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون**﴾[٢].

ثبات وذكر لله والتزام بالشعائر والعبادات، ومن ثم شرعت صلاة الخوف في الميدان[٣]، وكذلك الصبر في الميدان، ومنه الإقدام بعزيمة صادقة، ولا يولي الدبر. قال تعالى ﴿**يا آيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون**﴾[٤]، وصبر على لأواء الجهاد، وصبر عند النصر، حتى لا يتسرب الغرور إلى نفسه، فيفتح الباب للهزيمة كما حدث في غزوة أحد[٥].

٣ – السلوك القتالي للمجاهد منضبط بقيم قتالية:

تتمثل في:

أ – عدم جواز المباغتة بالقتال.

ب – تحريم قتال غير المحاربين.

جـ – النهي عن قتل النساء والصبيان والأجير والممرضين والزراع والصناع والعمال.

د – تحريم المثلة والإحراق بالنار وقطع الشجر وهدم المنازل.

هـ – النهي عن الإجهاز على الجرحى.

---

(١) رواه البخاري في باب الجهاد. أنظر: البخاري بحاشية السندي، جـ ٢، مرجع سابق، ص ١٣٩.

(٢) سورة الأنفال، آية (٤٥).

(٣) د. محمد السيد الوكيل، القيادة والجندية في الإسلام، جـ ٢، المنصورة، دار الوفاء، ١٩٨٨، ص ١٢ – ١٣.

(٤) سورة آل عمران، آية (٢٠٠).

(٥) محمد أبوزهرة، الجهاد، مرجع سابق، ص ١١٠ – ١١١.

و - وجوب الوفاء بالعهود[1].

٤ - المجاهد ملتزم في الغايات القتالية بالأهداف الإسلامية من الجهاد، وهي:

أ - رد العدوان الواقع أو المنتظر، وهو الاعتداء الخارجي على إقليم الدولة، وحماية حدودها، ولا يقتصر المجاهد على هذا الغرض كأهداف العسكرية المعاصرة.

ب - هناك هدف آخر عقيدي يتمثل في تأمين طريق الدعوة وحمايتها[2].

ويؤكد الباحث أنه لا ينبغي أن يفهم أن المجاهدين هم العنصر المسيطر على النظام السياسي الإسلامي، وإنما القوة العسكرية تظل وسيلة وأداة محددة الدور والحركة والغاية بالعقيدة، والخلل في هذه العلاقة خروج عن الشرعية، ومن ثم فإن المجاهدين في إطار الالتزام بالطاعة في قوله تعالى **﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا ا لله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾**[3].

فهم في إطار الشرعية ملتزمون بطاعة النظام السياسي، إلا أن يؤمروا بمعصية[4]، ولا يتدخل بهدف السيطرة على القرار السياسي إلا من منطلق الشورى وتقديم الرأي والنصيحة الخالصة لأئمة المسلمين، أما بعد صدور القرار السياسي فلا خروج عليه إلا إن كان مضمونه الأمر بالمعصية.

رابعاً: المستشارون والنصحاء (أهل الشورى):

هذا المفهوم من أكثر المفاهيم الفرعية تشابكا وتداخلا وخلطا في الاستخدام والإطلاق مع المفهوم الأصلي (مفهوم أهل الحل والعقد)، وهذا يرجع إلى أن الشورى تمارس في مجالين:

- مجال اختيار الحكام.
- ومجال المشاركة في اتخاذ القرار[5].

ثم نجد أن مفهوم أهل الشورى استخدم في سياقات مختلفة، منها الكلام عن ولاية العهد في الإسلام، والإشارة إلى المجموعة التي تم اختيار ثالث الخلفاء الراشدين من بينهم، حيث عهد عمر إلى الستة بقية العشرة المبشرين بالجنة، وجعل لهم أن يختاروا للمسلمين رجلا من بينهم بعد الشورى لمدة ثلاثة أيام، فسموا (أهل الشورى)، ومنهم من سمي

---

(١) راجع التفاصيل في: بدرالدين بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، مرجع سابق، ص ١٨٣.

(٢) انظر: الجهاد القتالي: ص ٤٥٥ - ٤٦٦.

(٣) سورة النساء، آية (٥٩).

(٤) انظر: علاقة المجاهدين بالحاكم الفاسق الجائر، ص ٤٩٦.

(٥) د. أحمد كمال أبوالمجد، حوار لا مواجهة، مرجع سابق، ص ١٢٠.

القائمين بالاختيار أهل الاختيار، وأهل الشورى، وأهل الاجتهاد .. إلخ، على نحو ما سبق.

الاستخدام الثاني يتعلق بالتشريك (الاشتراك) في الأحكام التي يحكم بها فيما ينشأ بين الناس في المدن والقرى مما يتولاه القضاء وأصحاب الشرطة، وعرف أهل الحل والعقد بأنهم الأشخاص الذين يتعين على الملوك مشاورتهم في نظام يعتمد على الشورى[1]، وذلك بمعنى المشاركة في صنع القرار والسياسة العامة، بل إن البعض راح يتصور هيئة تسمى مجلس الشورى، وأعطاها الاختصاصات البرلمانية[2]، ووجدنا الدستور الإيراني أقر مجلس الشورى ضمن السلطات الدستورية في جمهورية إيران الإسلامية[3].

وهذا الخلط مرده إلى عدم التمييز بين المبدأ والوظيفة، فالاستخدامات السابقة أطلقت على وظائف تنضبط في الممارسة والعمل بمبدأ الشورى، فالشورى مبدأ يضبط السلوك السياسي عامة، سواء تعلق بالاختيار السياسي (الانتخاب) القائم على الشورى ورضاء المحكومين: "من بايع أميرا عن غير مشورة من المسلمين فلا بيعة له ولا الذي بايعه، تغرة أن يقتلا"[4]، أو تعلق بوضع الأحكام والقواعد القانونية والقرارات السياسية، حيث تكون الشورى مبدأ يحكم صناعة الخطاب الملزم. قال تعالى: **﴿وشاورهم في الأمر﴾**[5].

فما معنى الشورى .. ومن أهلها ؟ ..

الشورى هي تبادل وجهات النظر وتقليب الآراء مع الآخرين في موضوع محدد للتوصل إلى الرأي الأصوب، والرأي لا يكون صوابا إلا إذا وافق روح الشرع و لم يصطدم بنص مانع وكان فيه مصلحة الأمة[6].

إذن الشورى أو التشاور باعتباره وظيفة تهدف إلى عدم التفرد بالرأي والاستبداد به وإلى اختيار أصوب الآراء؛ هي بهذا المعنى تتكون من عناصر، أولها: المستشير وهو من يستفيد رأيا، وثانيها: النطاق أو الموضوع محل الشورى، وثالثها: المستشار (الناصح أو

---

(١) أحمد عبدالسلام، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب، مرجع سابق، ص ١٢٧، ١٣٠، ١٤١.

(٢) انظر: د. محمود عبدالمجيد الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، دار البحوث العلمية، الكويت، ١٩٨٠، ص ١٨٣، وما بعدها.

(٣) في التعرف على تنظيم مجلس الشورى الوطني الإيراني، انظر: د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٧١ - ٣٧٤.

(٤) جزء من حديث السقيفة رواه أحمد بن حنبل، المسند، جـ ١، شرح أحمد شاكر، مصر، دار المعارف للطباعة والنشر، ١٩٤٩، ص ٣٢٧.

(٥) سورة آل عمران، آية (١٥٩).

(٦) د. محمود محمد بابللي، الشورى سلوك والتزام، سلسلة دعوة الحق، عدد ٥٣، مايو ١٩٨٦، ص ١٩.

من يقدم الرأي)، وهذا العنصر الأخير محل اهتمام البحث هنا.

المستشارون هم من يملكون صلاحية أو أهلية لتقديم الرأي والنصيحة للحاكم (في أوسع المعاني) في أمر من الأمور. ومن ثم فإنه من الطبيعي أن تختلف صفاتهم وشروطهم المتعلقة بالعلم باختلاف طبيعة الأمر أو الموضوع المطلوب منهم الرأي فيه. فإذا كان الأمر المعروض ذا طبيعة تشريعية أو دينية كان من شروطهم توافر القدرة على الاجتهاد، بمعناه الشرعي، أي القدرة على استخراج الأحكام الشرعية واستنباطها من مظانها، مع ما يتطلبه ذلك من أدوات للبحث والاستقراء والمعرفة، وإن كان الأمر المعروض ذا طبيعة اقتصادية أو اجتماعية أو هندسية أو طبية أو مالية أو عسكرية... إلخ، كان من شروطهم أن يحوزوا قدرا رفيعا من المعرفة بتلك الأمور، حتى يمكنهم تقديم الرأي السليم والنصيحة النافعة.

وإذاً .. فأهل الشورى ليسوا جماعة مخصوصة ثابتة أو هيئة أو مجلسا محددا، وإنما يختلفون موضوعا ويتنوعون مستوى بحسب المستوى النظمي للمستشير.

والجدير بالذكر أن الشورى لم تعد بهذه البساطة المعبر عنها في الفكر السياسي الإسلامي كالتزام على الحاكم (رئيس الدولة) فقط، بل إن الشورى مبدأ وقيمة تضبط الحركة، ومنهج عمل للممارسة والحركة، سواء في داخل المؤسسات الدستورية المختلفة التي يتكون منها النظام السياسي الإسلامي، أو فيما بينها بمستوياتها المختلفة[1].

وإذاً فقد تطور المستشير ليصبح في ضوء التطور النظمي المعاصر مؤسسات دستورية على اختلاف وظائفها، والمستشارون (أهل الشورى) طرأ عليهم تطور من حيث تنوع الموضوع محل الشورى بتنوع القضايا التي يتصدى لها صانع القرار السياسي، وهو يطلب الرأي والنصح.

أمانة المستشار:

في إطار معيار الأمانة، قال (صلى الله عليه وسلم): "من استشاره أخوه المسلم فأشار عليه بغير رشد فقد خانه". وفي رواية أخرى: "من استشار أخاه فأشار عليه بأمر وهو يرى الرشد غير ذلك فقد خانه"[2].

فإخلاص النصح وتحري الرشد في الاستشارة قيمة يلتزم بها المستشارون (المستشار مؤتمن)[3].

---

(١) راجع د. أحمد كمال أبوالمجد، قضية الشورى بحاجة كلها إلى رؤية جديدة، مجلة العربي، الكويت، سبتمبر، ١٩٨٠، ص ١٨ - ٢٣.

(٢) ابن ماجة، سنن ابن ماجة، جـ ٢، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، القاهرة، عيسى البابي الحلبي، ١٩٥٣، ص ١٢٣٣، ولفظه إذا استشار أحدكم أخاه فليشر عليه.

(٣) محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن الترمذي باختصار السند، جـ ٢، الرياض، مكتبة التربية العربي

أهل الشورى وأهل الحل والعقد:

إن أهل الشورى (المستشارين) بالمعنى السابق عنصر من عناصر الحل والعقد، لما تمثله عملية الاستشارة وتقديم الرأي والنصيحة من أهمية تنبع من قيمة مبدأ الشورى، وانتفاء التفرد والاستبداد بالرأي في عملية صنع القرار السياسي من قبل أولي الأمر.

ومن خصائص القيم - ومن بينها الشورى - أنها قيم ملزمة لا محل للاختيار في التزامها، لأنها صادرة عن تكليف وخطاب شرعي، ومن ثم تأتي قضية الشورى برمتها وعناصرها في منطقة الوجوب والإلزام والالتزام.

خامساً: أهل الاختيار (الهيئة الناخبة):

أهل الاختيار هم الذين عدهم الفقهاء والمفكرون القائلون بالاختيار طريقا لنصب الإمام (رئيس الدولة)، الجماعة المؤهلة والمسئولة عن اختيار رئيس الدولة في حالة خلو منصبه، من بين المرشحين وفقا للشروط المقررة فيه.

ورأينا كيف شاع التطابق بين أهل الاختيار وأهل الحل والعقد، وقد اعتبر الباحث أن التطابق في الإطلاق بين المصطلحين من حيث استخدام أحدهما في التعبير عن الآخر هو من قبيل إطلاق المفهوم الكلي أو الأصلي (أهل الحل والعقد) على أحد المفاهيم الفرعية أو الجزئية (أهل الاختيار)، لأن الحل والعقد لا يقتصر فقط على دور الاختيار، ورأينا كيف اتسع المفهوم ليشمل بالإضافة إلى الاختيار الوظائف الحيوية للنموذج الإسلامي لنظام الحكم، وبعبارة أخرى فإن الحل والعقد يشمل بالإضافة إلى هذا الواجب الكفائي المتمثل في الاختيار، الواجبات الكفائية أو الفروض الاجتماعية العامة الأخرى.

أهل الاختيار إذن هم الهيئة الناخبة أو الجسم الانتخابي كما يعبر عنهم في النظم السياسية الأخرى، حسب الشروط المقررة لهذه الهيئة، ومن ثم فإن أهل الاختيار باعتبار قيامهم بهذا الدور هم عنصر من عناصر أهل الحل والعقد بالإضافة للعناصر الأخرى.

شروط أهل الاختيار:

اجتمعت كل الفرق التي قالت بالاختيار وسيلة لتمييز الإمام والعقد له على أن الاختيار هو واجب الخاصة دون العامة، والذي يميز الخاصة من العامة هنا ليس أصلا عرقيا أو قبليا، وليس وضعا طبقيا أو مركزا ماليا، وإنما هي شروط تتصل بالفكر والرأي والمعرفة والسلوك، ومعيارها هو دورها في جعل الاختيار أكثر صوابا والرأي أكثر إحكاما، والأمور موضوعة في نصابها الطبيعي والسليم، والخاصة هم من يحسنون

لدول الخليج، ١٩٨٨، ص ٣٦٩.

ويجيدون معرفة الإمامة ومهامها، والإمام وشروطه والاختيار ومداخله، والعامة لا قدرة لهم على الخوض في هذا المبحث وذلك الميدان[1].

ولقد قدم الفقهاء من أهل السنة شروطا ومعايير دقيقة لهذه الجماعة (أهل الاختيار)، بما يجعلها تأخذ ملامح المؤسسية ذات الشروط البنائية التي تقوم بدور أو وظيفة محددة وإن كانت موقوتة.

هذه الشروط تتحدد في ضوء الإطار العام السابق لشروط أهل الحل والعقد وهي كالتالي:

١- العدالة الجامعة لشروطها[2]، بأن يكونوا من أهل الستر والدين، ومن يوثق بنصيحته وسعيه في المصالح[3]. وهذا هو المراد بركن الأمانة في الشروط العامة لأهل الحل والعقد.

٢- العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة (رئاسة الدولة) على الشروط المعتبرة فيها، والرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف [4]. وهذا الشرط يتعلق بطبيعة الدور ومقصوده، وما يتطلبه أداؤه على الوجه الأكمل من ثقافة ومعرفة، والعلم والمعرفة هنا تتعلق أكثر ما تتعلق بالوعي السياسي ومدى الملاءمة لمن يشغل منصب رئيس الدولة بشروطه المعتبرة والموافقة لطبيعة المرحلة والظروف السياسية القائمة، وهل هو رجل الوقت أم لا؟.

وهنا يقول الإمام الجويني: "إنا نكتفي في كل مقام بما يليق به من العلم.. فالفاضل الفطن المطلع على مراتب الأئمة البصير بالإيالات والسياسات ومن يصلح لها متصف بما يليق بمنصبه في تخير الإمام"[5].

٣- العلم بمعنى معرفة الأحكام الشرعية، فحده المطلوب أن يكون عالما بمجمل الدين حتى يصح أن يعرف ذلك[6]، فلا يشترط في رأي الجويني والقاضي عبدالجبار أن يكون أهل الاختيار بلغوا مبلغ الاجتهاد في الدين، وهو ما لم يره الباقلاني حيث اشترط في أهل الاختيار أن يحوزوا مستوى الاجتهاد في الأحكام الشرعية كما نقله الجويني، لأن من شروط الإمام الاجتهاد، ولا يحيط بالمجتهد إلا مجتهد[7].

ولا يرى الباحث ضرورة تقتضي أن يكون الاجتهاد شرطا لأهل الاختيار، ويكفي أن يكونوا على درجة من الوعي السياسي تمكنهم من معرفة ظروف المجتمع وأحواله

---

(١) د. محمد عمارة، المعتزلة وأصول الحكم، سلسلة دار الهلال، القاهرة، ١٩٨٤، ص ١٦١ - ١٦٢.
(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٦.
(٣) القاضي عبدالجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء العشرون القسم الأول، مرجع سابق، ص٢٥٢.
(٤) الماوردي، الأحكام، مرجع سابق، ص٦.
(٥) الجويني، غياث الأمم، مرجع سابق، ص٥٠-٥١.
(٦) القاضي عبدالجبار، المغني، مرجع سابق، ص٢٥٢.
(٧) الجويني، غياث الأمم، مرجع سابق، ص٤٩-٥١.

السياسية، ومن القدرة على اختيار الأصلح من بين المرشحين الأكفاء، ويكفي في عملهم الشرعي المعرفة بمجمل الأحكام، وبما يمكنهم من تقدير وتقييم المرشحين من جهة العلم الشرعي، حيث لا تحتاج ممارسة واجب الاختيار إلى أحكام شرعية فوق ذلك.

٣- أما شروط الأهلية، فقد قال الجويني: "فما نعلمه قطعا، أن النسوة لا مدخل لهن في تخير الإمام (رئيس الدولة) وعقد الإمامة فإنهن ما روجعن قط، ولو استشير في هذا الأمر امرأة لكان أحرى النساء وأجدرهن بهذا الأمر فاطمة، ثم نسوة رسول ا لله أمهات المؤمنين، ونحن بابتداء الأذهان نعلم أنه ما كان لهن في هذا المجال مخاض في منقرض العصور ومكر الدهور، فالنسوان لازمات خدورهن مفوضات أمورهن إلى الرجال القوامين عليهن، لايعتدن ممارسة الأحوال ولا يبرزن في مصادمة الخطوب بروز الرجال، وهن قليلات الغناء فيما يتعلق بإبرام العزائم والآراء، ولذلك ذهب معظم العلماء إلى أنهن لا يستقللن بأنفسهن في التزويج" [(١)].

كذلك لا يناط هذا الأمر بالعبيد، وإن حازوا قصب السبق في العلوم، ولا تعلق له بالعوام الذين لا يعدون من العلماء وذوي الأحلام، ولا مدخل لأهل الذمة في نصب الأئمة" [(٢)].

هذه الشروط في بعض جوانبها أحكام اجتهادية غير قطعية، ومن ثم يمكن إعادة النظر ومراجعة بعضها إذا اقتضى الأمر ذلك، ومن ذلك اشتراط الذكورة في أهل الاختيار.

ومن الضروري إيضاح أننا بصدد الحديث عن واجب سياسي كفائي يتعلق باختيار رئيس الدولة أو أي منصب نيابي تمثيلي وليس عن حق سياسي، فالشريعة الإسلامية لاسيما وهي بصدد وضع أحكام لتنظيم نشاط الإنسان السياسي أو تحديد صلة الفرد بالمجتمع- تهدف إلى أن تجعل قاعدتها الأولى فكرة الوجوبية والالتزام أكثر مما تجعل فكرة الحقية والاستحواذ[(٣)].

في ضوء هذا، ينبغي النظر إلى رأي الفقهاء في موقع المرأة من الحل والعقد بشكل عام، والاختيار منه بشكل خاص، حيث يرون أن المرأة لا تشارك في الاختيار، وقولهم هذا يحمل على أنه إعفاء من تكليف أو واجب هو بطبيعته كفائي، إذا قام به البعض سقط عن الباقين، ولسنا بصدد حقوق وامتيازات كما تتصور الأعراف الدستورية، وإذن فالمرأة معفاة في رأي هؤلاء الفقهاء من واجب الاختيار، وهذا لا يحمل على أنه

---

(١) الجويني، غياث الأمم، مرجع سابق، ص٥٠.

(٢) المرجع السابق، ص٤٨-٥٠.

(٣) انظر د. محمد ضياءالدين الريس، النظريات السياسية في الإسلام، مرجع سابق، ص٢٣٥.

حرمان من حق أكثر من كونه إعفاء من واجب وتكليف، أو قل سقوط لتكليف سياسي قام به البعض وهم الرجال وذلك في إطار مفهوم القوامة السابق.

ويرى الباحث من هذا المنطلق أنه لا مانع من أن تشارك المرأة في واجب الاختيار بشرط حيازة الشروط السابقة في حالة رغبتها في ذلك، على أن يكون ذلك منظما وفقا للأحكام الخاصة بالمرأة وظهورها في المجتمع.

أما العوام الذين لا يتوافر لهم قدر من الوعي السياسي بالمعنى السابق.. فإن ما استحدث من إجراءات دستورية وطرق أو نظم انتخابية معاصرة يمكن الأخذ به وإشراك العوام بدرجة أو بأخرى في الاختيار، حيث إنه قد بان أن أهل الاختيار جماعة خاصة ذات مؤهلات معينة تمكنها نيابة عن سائر الجماعة من أداء هذا الواجب الكفائي المتمثل في اختيار الإمام والعقد له.

وتصوير الماوردي لهذه الجماعة [(١)] يذكرنا بنظام الانتخاب غير المباشر الذي يتم على درجتين أو أكثر، إذ يقوم الناخبون باختيار مندوبين يشكلون ما يسمى بالمجمع الانتخابي، وهؤلاء المندوبون هم الذين يتولون اختيار رئيس الدولة أو أعضاء البرلمان، ومن الأمثلة المعاصرة المهمة على الانتخاب غير المباشر انتخاب رئيس الولايات المتحدة الأمريكية[(٢)].

ويمكن عن طريق تطبيق هذه الطريقة الانتخابية تكوين المجتمع الانتخابي (أهل الاختيار) بالشروط المذكورة، وهم بدورهم يختارون رئيس الدولة بشروطه المقررة، وبذلك تتاح الفرصة للعوام في المشاركة في هذا الواجب بطريق غير مباشر وذلك بمشاركتهم في انتخاب أهل الاختيار. [(٣)]

٤- وينفرد الجويني بهذا الشرط الأخير، وهو "أن يكون المبايع ممن يفيد مبايعته منعة واقتهارا، ولعله يقصد توافر القوة السياسية لأهل الاختيار بالقدر الذي يوفر الفاعلية والمكنة لرئيس الدولة المختار، وهو ما يوضحه بقوله في مكان آخر "الوجه عندي أن تعتبر في البيعة حصول مبلغ من الأتباع والأنصار والأشياع يحصل بهم شوكة ظاهرة ومنعة قاهرة، بحيث لو فرض ثوران خلاف لما غلب على الظن أن يصطلم أتباع الإمام، فإذا تأكدت البيعة وتأطدت بالشوكة والعدد، واستظهرت بأسباب الاستيلاء والاستعلاء، فإذ ذاك تثبت الإمامة وتستقر وتتأكد الولاية وتستمر[(٤)]".

ومن ثم تتضح معالم أهل الاختيار، وعلاقة هذا المفهوم الفرعي بالمفهوم الأساسي والمحوري، وهو مفهوم أهل الحل والعقد.

---

(١) راجع الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٧٥.

(٢) أندريه هوريو، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية الجزء الأول، ترجمة علي مقلد وآخرين، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٤، ص٢٢- ومابعدها.

(٣) راجع: د.أحمد كمال أبوالمجد، حوار لا مواجهة، مرجع سابق، ص١٢٠-١٢١.

(٤) الجويني، غياث الأمم، مرجع سابق، ص٥٦-٥٧.

المبحث الثالث

الإطار المؤسسي العام لأهل الحل والعقد

يعني البحث هنا بالنظر إلى أهل الحل والعقد باعتبارهم أناسا لهم شروط معينة ينتظمون في أبنية وظيفية أو مؤسسات لها دور عام في المجتمع، وهي الأبنية والمؤسسات التي تقوم بالواجبات الكفائية العامة أو ما سميت بالفروض الاجتماعية العامة، بحيث يلتزم البحث هنا منهج بيان الشروط والمواصفات أو المعايير لكل بناء على حدة.

وبداية تجدر الإشارة إلى الملاحظات الآتية:

١- إن كثيرا من الآراء والنظم التي وردت بصدد هذه المؤسسات في التراث السياسي الإسلامي وردت في الكتابات المعاصرة التي تعني بقضايا الفكر والنظام السياسي الإسلامي، وهي ترتبط بالمرحلة التاريخية التي وضعت فيها، وبظروفها، بحيث إن كثيرا منها تجاوزها الواقع السياسي المعاصر، وينبغي اعتبارها من تاريخ الأفكار والنظم.

وكذلك فإن كثيرا من النظم والإجراءات التي تمخض عنها التطور المعاصر في نظرية النظم السياسية يمكن أن يستفاد به في بناء[1] النموذج الإسلامي المعاصر لنظام الحكم، لأنها من قبيل الذرائع والوسائل التي تقع في منطقة المرونة من التشريع الإسلامي، والتي تركت لاجتهاد البشر في كل مرحلة من مراحل تطور البشرية، وهذا بخلاف الأدوار والوظائف وطبيعتها وشروط القائمين بها، وغايات ومباديء هذا النموذج الإسلامي لنظام الحكم التي تختلف من حيث المرونة عن الذرائع والوسائل.

وشروط القائمين على هذه المؤسسات أو ما يمكن تسميته بالشروط المؤسسية، وإن كانت في منطقة الاجتهاد، إلا إنها خصيصة من خصائص الفقه السياسي الإسلامي في انتقائه وتحديده لأهل الحل والعقد وفقا لشروط تضمن الكفاءة في أداء الأدوار.

٢- سبقت الإشارة إلى أن التشريع الإسلامي يغلب فكرة الواجب على فكرة الحق فيما يتعلق بالوظائف العامة وأداء الأدوار، ومن ثم فإن جانب المسئولية في كل هذه المجالات أغلب من جانب الحق والسلطة، حيث إن القيام بهذه الأدوار وظيفة ومسئولية، وليست السلطة والحقوق المرتبطة بها إلا وسائل لتمكين القائم بها من أداء هذه المسئولية وتلك الوظيفة على أكمل وجه[2].

ومن ثم، فإن النظر إلى مؤسسات الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم

---

(١) راجع التدبير النظمي باعتباره بعدا من أبعاد دور أهل الحل والعقد، ص٥٣٩.

(٢) د. جمال الدين عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص٢٤٢.

باعتبارها أبنية وظيفية وليست سلطات دستورية كما اصطلح في الفقه الدستوري والنظم السياسية الغربية، أقرب إلى روح التشريع الإسلامي الذي يغلب الواجب على الحق، كما ينبغي مراعاة الخصوصية والتمييز الذي تتصف به مؤسسات وأبنية النموذج الإسلامي لنظام الحكم انطلاقا من خصوصية وتميز الوظائف أو الواجبات الكفائية العامة التي تنهض بها، وهذه المؤسسات والأبنية هي الإطار الذي من خلاله وبه يمارس أهل الحل والعقد دورهم في الحياة العامة للأمة.

ولما كانت الإمامة العظمى أو الخلافة تصرفا عاما على المسلمين للقيام بمصالحهم الدينية والدنيوية، وهي مهمة جليلة تستدعي للإمام أعوانا كأرباب الوزارة والإمارة على الأقاليم والقضاء [1] وغيرها من الولايات التي يستطيع الإمام بمعاونتها أن ينهض بمقاصد الإمامة، فعلى هذا، فإن الباحث يعالج الإطار المؤسسي لأهل الحل والعقد على النحو الآتي:

أولا- المؤسسة التنفيذية، وتضم:

١- مؤسسة الخلافة (رئاسة الدولة).

٢- الإمارة على الأقاليم باعتبارها ولاية عامة في أعمال خاصة.

٣- الوزارة.

ثانيا- مؤسسة الاجتهاد التشريعي.

ثالثا- مؤسسات حراسة الشرعية (القضاء، ولاية المظالم، والحسبة).

رابعا- مؤسسات الدعوة والهداية (العمالات الفقهية).

أولا- المؤسسة التنفيذية:

المؤسسة التنفيذية تتكون من السياسيين القائمين على تنفيذ السياسة العامة والقواعد المرتبطة بها، وبهذا المعنى فإنها تشمل رئيس الدولة، والوزراء. ولما كانت المؤسسة التنفيذية تتوزع بين العاصمة وبين الأقاليم بدرجات متفاوتة، فإنها تشمل أيضا رجال الحكم المحلي (حكام الأقاليم)[2].

ومن ثم فإن معالجة أبنية المؤسسة التنفيذية التي تضم أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي وبمنهج بيان الشروط والمواصفات اللازمة لأعضاء كل بناء بالنظر إلى الدور المحدد لكل بناء تتم على الوجه الآتي:

---

(١) انظر: رفاعة رافع الطهطاوي، نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز، مرجع سابق، ص٣٥٩، ٣٧٥، ومواضع أخرى.

(٢) راجع: د.سليمان الطماوي، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي، دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص٢٠٣-٢٠٥.

١- رئيس الدولة الإسلامية (الإمام أو الخليفة):

هو رأس الدولة والمسئول الأول فيها، ويتولى رئاسة الدولة عن طريق الاختيار[١] من قبل أهل الاختيار الذين يعقدون له بعد المشورة والرضا والتحقق من توافر الشروط المعتبرة فقها فيه، ومهمته إجمالا حراسة الدين وسياسة الدنيا به، وولايته تشمل الاجتهاد التشريعي، والقضاء والتنفيذ، وغير هذا مما تقضي به سياسة الملك ونظام الشئون الدنيوية، فإن له أيضا إمامة الصلاة، وإمامة الجهاد، والإذن بإقامة الشعائر الدينية، ومنشأ الجمع بين الولايتين له أن الغاية من إقامته ومبايعته أن يقوم بحراسة الدين وسياسة الدنيا به، وذلك قاض بأن يكون له النظر في الشئون الدينية والدنيوية معا، وليس عموم ولاية الخليفة وشمولها للشئون الدينية بجاعل الخليفة ذا صلة إلهية أو مستمدا سلطانه من قوة غيبية، بمعنى أنه يحكم بموجب "الحق الإلهي"، أو أنه يدعي لنفسه صفة الحديث باسم الله وحق الانفراد بمعرفة رأي السماء وتفسيره سواء في الدين أو الدنيا، فهذا المعنى لا يعرفه الفكر الإسلامي بكل مذاهبه وتياراته (باستثناء مذاهب الشيعة)، بل وينفي أن يكون من حق أي فرد أو هيئة إضفاء القدسية الإلهية على ما يصدر عنها من أحكام وآراء[٢].

الخليفة إذن (رئيس الدولة) إن هو إلا فرد من أفراد المسلمين، وثقوا بكفايته لحراسة الدين وسياسة الدنيا فبايعوه على أن يقوم برعاية مصالحهم وله عليهم حق السمع والطاعة،وهو مسؤول أمام الأمة، ومن ثم لها أن تحاسبه وتقوم اعوجاجه انطلاقا من الحديث: "... وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم"، وبهذا أقر الخلفاء الراشدون، فهذا أبوبكر يقول: "... إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني"[٣].

بل إن الخليفة أو الإمام رئيس الدولة الإسلامية وخلافا لمعظم النظم والدساتير الوضعية، يحاكم ويساءل، شأنه في ذلك شأن أي فرد عادي، وليست له في هذا الخصوص حصانة تحميه، فضلا عمن هو أدنى منه في سلم المسئولية من هذه المساءلة

---

(١) هناك طرق أخرى لتولية رئيس الدولة، مثل العهد والاستخلاف أو الغصب والاستيلاء على السلطة.
راجع: كايد يوسف محمود قرعوش، طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧، ص٢٠٥-٢٧١، ٤٠١.
د. محمد رأفت عثمان، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص٢٢٣-٢٤٥.
(٢) عبدالوهاب خلاف، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص٦٠-٦١.
(٣) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص٣٣٢.
في مساءلة رئيس الدولة الإسلامية راجع:
- محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص٢٤٨-٢٧٤.

والمحاكمة[1].

وقد يطلق على رئيس الدولة الإسلامية أسماء مختلفة وألقاب متعددة مثل: الخليفة أو الإمام أو أمير المؤمنين أو السلطان إلى غير ذلك من الأسماء، ولكنها جميعا لا تعني تكييفا معينا أو نظرة تخرجه عما سبق[2].

ومما سبق، تبين المسئولية الكبرى الملقاة على عاتق رئيس الدولة الإسلامية، ومن ثم فإن أي أحد لا يصلح لهذا المنصب، ولذلك فقد وضع الفقه السياسي الإسلامي شروطا للمرشح لرئاسة الدولة الإسلامية جميعها تضمن قيامه بكافة واجباته على وجه تكون معه الأمة أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وهذه الشروط في إجمالها ترجع إلى معياري القوة والأمانة، وشروط الأهلية وهي بإيجاز كالتالي:

١- العلم بأحكام الشريعة (الاجتهاد):

المقصود بالعلم هنا هو العلم بأحكام الشريعة الإسلامية، وقد غالت الشيعة في اشتراط العلم للإمام فزعمت فرقة منهم أن الإمام يعلم كل ما كان وكل ما يكون، ولا يخرج شيء عن علمه من أمر الدين ولا من أمر الدنيا، وفرقة ترى أن الإمام يعلم كل أمور الأحكام والشريعة، وإن لم يحط بكل شيء علما، لأنه القيم بالشرائع والحافظ لها، ولما يحتاج الناس إليه، فأما ما لا يحتاجون إليه فقد يجوز ألا يعلمه الإمام[3].

لقد قاس الشيعة الإمامة على النبوة، بل غالوا في علم الإمام فجعلوه أكثر علما من النبيين بل كل الأنبياء مجتمعين[4].

أما الفرق الأخرى-غير الشيعة-فقد اشترطوا في علم الإمام (رئيس الدولة) أن يكون من أهل الاجتهاد-على نحو ماسبق-بحيث لا يحتاج إلى استفتاء غيره في الحوادث، وهذا متفق عليه[5]. وهذا المستوى مطلوب في رئيس الدولة لأن نظره يعم كل شئون الدين بالإضافة إلى أمور الدنيا، ومن عم نظره ولا يحد بمجال مخصوص في الشريعة وجب فيه أن يكون من أهل الاجتهاد[6].وإذن فمستحق الإمامة مجتهد في الأصول والفروع، ليقوم بأمور الدين متمكنا من إقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية، مستقلا بالفتوى في

---

(١) بيان للناس من الأزهر الشريف، الجزء الأول، بدون تاريخ، ص١٨٦-١٨٧.

- في الدلالات المختلفة للألقاب والمصطلحات التي أطلقت على السلطة في النموذج الإسلامي لنظام الحكم. انظر: د. محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب، مرجع سابق، ص٢٣-٥٠.

(٢) سيف الدين عبدالفتاح، الجانب السياسي لمفهوم الاختيار لدى المعتزلة، مرجع سابق، ص٢٧٧-٢٩٨٩.

(٣) أبوالحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، مرجع سابق، ج١، ص١٢٢.

(٤) د. محمد عمارة، المعتزلة وأصول الحكم، مرجع سابق، ص٢١٧.

(٥) الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق د.محمد يوسف موسى، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٠، ص٤٢٦.

(٦) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٦٦.

النوازل والأحكام للوقائع نصا واستنباطا، لأن من مقاصد الإمامة حفظ العقائد وفصل الحكومات، ولن يتم هذا بدون هذا الشرط[1].

٢- الكفاية بمعنى الخبرة السياسية والحربية والإدارية:

حيث يشترط الفقهاء في رئيس الدولة "أن يكون ذا رأي وبصيرة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور"[2]، "وأن يكون كافيا قادرا على قيادة الناس وتوجيههم، قادرا على معاناة الإدارة والسياسة، فمن قام بالقسط فقد قام بما أمر به"[3].

ومن هذا "الشرط الاهتداء إلى وجوه السياسة وحسن التدبير بأن يعرف مراتب الناس فيحفظهم عليها ولا يستعين على الأعمال الكبار بالعمال الصغار ويكون عارفا بتدبير الحروب"[4].

والإسلام من خصائصه أنه دين واقعي وعملي، جاء ليضبط حركة الحياة والواقع بما فيها من اختلافات وتباينات في طبيعة الأشياء والظروف، وليس دينا يحلق في آفاق الخيال، فإنه إذ ينشد المثالية والكمال فإن فقهه يتعامل مع حركة الحياة بمتغيراتها بما يتسم به من مرونة في التعامل مع هذه المتغيرات. ومن هذا المنطلق يثور السؤال: إذا لم يتوافر شرط الكفاءة بكل أبعاده الجامعة على النحو السابق، فكيف العمل؟.

في هذه الحالة -وكما يقول الإمام ابن تيمية-أن يستعمل أصلح الموجود (المرشحين)، وإن لم يكن في الموجودين من هو صالح من وجهة النظر الفقهية، فيختار الأمثل من بين الموجودين، وهنا يقرر ابن تيمية قاعدة مفادها: "الأصلح لكل ولاية بحسبها[5]. وقياسا يمكن القول .. الأصلح لرئاسة الدولة بحسب ظروف المرحلة القائمة، بمعنى أن يدور الاجتهاد حول من هو "رجل الوقت"؟، وهل المرحلة التي تمر بها الأمة مرحلة إنماء وإعمار، بمعنى بناء اقتصاد الأمة ومواجهة مرحلة الاقتصاد المتخلف بمشاكله، فيفضل ذوو المعرفة الاقتصادية؟، أم هل تمر الأمة بمرحلة خطر وتهديد خارجي وفتن داخلية فيفضل من له معرفة وثقافة حربية على غيره؟، وهكذا. فالشريعة الإسلامية تسمح بهذه المرونة لأن عين الشارع على مصلحة الأمة وضرورة النهوض بها على أكمل وجه كلما أمكن، إذ العبرة بتحقيق المصلحة ودرء المفسدة عن الأمة.

٣- القوة الجسمية والنفسية:

يقول ابن خلدون "أما سلامة الحواس والأعضاء من النقص والعطلة كالجنون

---

(١) الإيجي، المواقف، شرح الجرجاني، ج٨، القاهرة، مطبعة مصر، ١٩٠٧، ص٣٤٩.
(٢) المرجع السابق.
(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٤، مرجع سابق، ص١٦٧.
(٤) عبدالقاهر البغدادي، أصول الدين، المجلد الأول، مرجع سابق، ص٢٧٧.
(٥) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مرجع سابق، ص٢٧.

والعمى والصمم والخرس، وما يؤثر فقده من الأعضاء في العمل فتشترط السلامة منها كلها لتأثير ذلك في تمام عمله وقيامه بما جعل إليه، وإن كان إنما يشين في المنظر فقط كفقد إحدى هذه الأعضاء فشرط السلامة منه شرط كمال، ويلحق بفقدان الأعضاء المنع من التصرف[1].

وقد بحث الماوردي ما يؤثر فقده من هذه الأعضاء في عقد الإمامة ابتداء واستدامة وما لا يؤثر[2].

٤- العدالة:

وهذا هو الركن الأخلاقي المعبر عنه بالأمانة فيما سبق، إذ يشترط في الإمام عدالة ظاهرة، فمتى أقام في الظاهر على موافقة الشريعة كان أمره في الإمامة منظما، وقد غالى الشيعة فيه فقالوا بوجوب عصمة الإمام[3]، نظرا لأنهم رأوا الإمام كالنبي له مهام دينية، فالنبي يبلغ الشريعة والإمام حافظ لها وحجة لها وفيها، وكما تلزم العصمة للمبلغ في التبليغ كذلك تلزم للحافظ في الحفظ.

ولا يخفى أن القول بالعصمة، والإحاطة والشمول بكل ما كان وكل ما يكون في علم الإمام على نحو ما رأينا، ورفعته عن الخطأ، وأن كل ما يفعله هو الصواب والصحيح[4]، مدخل لتفريغ قيم إسلامية أصيلة من مضمونها مثل الشورى والنصح وإمكانية خضوع رئيس الدولة للمحاسبة والمراجعة وتقويم الاعوجاج، إذ أن هذه القيم لامعنى لها مع عصمة الإمام ورفعته فوق سائر البشر ليكون كالنبي، وما ذاك إلا تمكين وتغليف للاستبداد والتفرد بالسلطة، وهذه الأفكار لا يعرفها الفكر الإسلامي في نقائه وصفاء منابعه ومصادره[5].

أما ما عدا الشيعة من الفرق الإسلامية، فقد رأوا أن الأمانة التي ترجع إلى مكارم الأخلاق وجماعها التقوى والورع، والمعبر عنها عند بعضهم بالعدالة، رأوا أنه لابد منها إذ لا يوثق بفاسق في الشهادة على فلس، فكيف يلي أمور المسلمين كافة؟، والأب الفاسق مع فرط حدبه وإشفاقه على ولده لا يعتمد في مال ولده، فكيف يؤتمن في الإمامة العظمى فاسق لا يتقي الله؟، ومن لم يقاوم عقله هواه ونفسه الأمارة بالسوء،

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص٥٨٢.

(٢) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانيةن ص١٧-١٩.

(٣) عبدالقاهر البغدادي، أصول الدين، المجلد الأول، مرجع سابق، ص٢٧٨.

(٤) راجع: إبراهيم إبراهيم هلال ، نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظرة إلى النبوة، ج٢، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٧، ص٢٦-٢٩.

(٥) انظر: سيف الدين عبدالفتاح، التجديد السياسي والخبرة الإسلامية، مرجع سابق، ص٥٢٤.

ولم ينهض رأيه بسياسة نفسه، فأنى يصلح خطة الإسلام[1]؟.

٥- شروط الأهلية الكاملة للولاية:

فيشترط أن يكون رئيس الدولة بالغا مميزاً لقول رسول الله (صلى الله عليه وسلم) رفع القلم عن ثلاثة، فذكر الصبي حتى يحتلم، والمجنون حتى يفيق[2]، وأن يكون رجلا لقوله (صلى الله عليه وسلم): (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة)[3]، وأن يكون مسلما لأن الله تعالى يقول: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾[4]. والخلافة أعظم السبل[5].

٦ – موافقة الإرادة العامة:

هذا الشرط حل محل شرط القرشية الذي دارحوله نقاش وجدل طويل قديما وحديثا، بين مقر لذلك وبين مؤول أو منكر لهذا الشرط القائل بوجوب أن يكون رئيس الدولة من قريش استنادا إلى نصوص نبوية لا تصح عند بعضهم مثل حديث : "الأئمة من قريش"[6].

والذين أنكروا هذا الشرط، استندوا إلى أحاديث صحت عندهم، منها ما روي عنه (صلى الله عليه وسلم): "اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي ذو زبيبة"[7].

والأقرب إلى القبول هو أن روح الإسلام لا تقر وجوب تحقيق شرط النسب، ولا أن تختص قبيلة معينة بهذا الامتياز وحصر رئاسة الدولة فيها، استنادا إلى المساواة التي

---

(١) عن فوائد العدل يقول ابن طباطبا: "العدل تستغزر به الأموال وتعمر به الأعمال وتستصلح به الرجال.
انظر ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية.
بخيت مترى، القاهرة، بدون تاريخ، ص٢٠-٢٧.

(٢) ابن ماجة، سنن ابن ماجة،تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، ج١، القاهرة،عيسى البابي الحلبي،١٩٥٣، ص٦٥٨.

(٣) الحاكم، المستدرك على الصحيحين، ج٣، الهند، حيدر اباد، ١٣٤١هـ، ص١١٩.

(٤) سورة النساء، آية ١٤١.

(٥) ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، المجلد الثالث، مرجع سابق، ص١٦٦.

(٦) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٥، الجويني، غياث الأمم، مرجع سابق، ص ٦٣ - ٦٤.
القاضي عبدالجبار، المغني، مرجع سابق، ص ٢٣٤ - ٢٤٢، ابن تيمية، منهاج السنة في نقض كلام الشيعة والقدرية، جـ ١، مرجع سابق، ص ١٤٠.
وراجع: معارضة هذا الشرط وتأويله إلى المنعة والقوة.
وفي مناقشة مستفيضة لهذا الشرط عند كافة الفرق الإسلامية ومناقشة لهذا الحديث وما يتعلق بمعناه من آثار سواء ما تعلق بسنده أو متنه ومناسبته.
انظر: د. محمد عمارة، المعتزلة وأصول الحكم، مرجع سابق، ص ٢٣٣ - ٢٥٥، د. محمد رأفت عثمان، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٧٣ - ٢١٢.

(٧) رواه البخاري في كتابه صلاة الجماعة. باب إمامة العبد والمولى. انظر: البخاري بحاشية السندي، جـ ١، مرجع سابق، ص ١٢٨.

أقرها الإسلام. قال تعالى : ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم **شعوبا وقبائل لتعارفوا أن أكرمكم عند ا لله أتقاكم إن ا لله عليم خبير﴾**[1].

وفضلا عن تشكيك البعض[2] في صحة حديث الأئمة من قريش، فينبغي أن يفهم على غير هذا الوجه - حصر الإمامة في قريش.

يرى ابن خلدون أن اشتراط القرشية هو لدفع التنازع وتوحد الكلمة للإمام، اعتمادا على عصبية قريش. وهذا هو مقصود النص، ومن ثم يشترط في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية[3].

ومع ما في هذا الرأي من وجاهة وقوة حجة، إلا أن هناك من يعترض عليه على أساس أن الإسلام لم يقر فكرة العصبية، واعتبارها أساسا لتكوين المجتمعات[4]. فإذا كنا نريد أن تتحقق الغاية المتفق عليها، وهي الحكمة النهائية من اشتراط القرشية، وهي تمام وحدة الأمة ودفع أسباب التنازع، فإن تفسير شرط القرشية ينبغي أن يتطور بتطور قواعد العمل والممارسة السياسية المعاصرة، فيلزم أن يكون الشرط هو أن القائم بأمور المسلمين يجب أن يكون متبوعا من الكثرة الغالبة للجماعة ليكون مطاعا مرضيا عنه، ذا قوة ونفوذ مستمدين من الإرادة العامة، وهذا لا يظهر اليوم إلا من خلال الانتخاب أو الاختيار، حيث تختار الأغلبية شخصا معينا لأنها تؤيد مبدأه السياسي وبرنامجه الاقتصادي والاجتماعي في إطار الشرعية الإسلامية والشروط السابقة، فيتبين من هذا أن الاتفاق على الفكرة، والاتحاد على تنفيذ مبدأ أو برنامج سياسي أو اجتماعي معين قدحل الآن محل "العصبية" أو الرابطة القبلية[5].

وفي سياق هذا الرأي نفهم ما عبر عنه ابن تيميه : "الإمامة تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها، ولا يصير الرجل إماما حتيىوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان، فإذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار إماما، ولهذا قال أئمة السنة: من صار له قدرة وسلطان يفعل بهما مقصود الولاية فهو من أولي الأمر الذين أمر ا لله بطاعتهم ما لم يأمروا بمعصية ا لله، وهكذا كل أمر يفتقر إلى المعاونة عليه لا يحصل إلا بحصول من يمكنهم التعاون عليه، فلو كان جماعة في سفر فالسنة أن يؤمروا أحدهم، فإذا أمره أهل القدرة منهم صار أميرا، فكون الرجل أميرا وقاضيا وواليا وغير ذلك من الأمور التي

---

(١) سورة الحجرات،آية (١٣).

(٢) انظر: محمد رأفت عثمان، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٨١.

(٣) راجع: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٥٨٣ - ٥٨٦.

(٤) د. محمد ضياءالدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٣١ - ٢٣٢.

(٥) محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٣٤.

مبناها على القدرة والسلطان، متى حصل ما يحصل به من القدرة والسلطان حصلت وإلا فلا، إذ المقصود بها عمل أعمال لا تحصل إلا بقدرة، فمتى حصلت القدرة التي بها يمكن تلك الأعمال كانت حاصلة وإلا فلا"[1].

٢ - الوزارة:

قبل الحديث عن الوزارة، وشروط الوزراء باعتبارهم مجموعة من أصحاب الولايات العامة أهل الحل والعقد، ينتظمون في شكل بناء مؤسسي وظيفي له شروطه التي تكفل قيامه بما أنيط به من واجبات وتكاليف، تجدر الإشارة إلى ما يأتي من ملاحظات:

أ - البحث هنا لا يعنى تاريخ الوزارة في الإسلام، وكيف نشأت ؟ وكيف تطورت؟، فذلك - في رأي الباحث - من تاريخ النظم السياسية[2]، لا يعني به الباحث إلا بالقدر الذي يفيد في إرساء قواعد نظامية تسهم في إثراء وإقامة رؤية أو تصور معاصر للنموذج الإسلامي لنظام الحكم، وتجلية الشروط الوظيفية لأهل الحل والعقد في ضوء الواقع والمعاش.

ب - لما كانت الإمامة (مؤسسة رئاسة الدولة) ولاية عامة في جميع الأعمال المتعلقة بشئون الدنيا والدين معا، ومن ثم فإنه يستحيل على رئيس الدولة أن يباشر بنفسه كل هذه المهام التي يناط به القيام بها، ولذلك تحدث فقهاء السياسة الإسلامية عن ضرورة استنابة رئيس الدولة واستعانته بأبناء جنسه في النهوض بمهام الإمامة الملقاة على عاتقه، خاصة مع تنوع هذه المهام وتعددها وبالتالي فإنها تحتاج للقيام بها إلى رجال أكفاء قادرين[3].

من أجل ذلك، فكر الفقهاء في وجود عقود أخرى كثيرة إلى جانب العقد الأصلي (عقد الإمامة)، والتي تسمى (عقود التولية)، كل منها له كيانه الخاص وهدفه وأحكامه.

والواقع إن دولة الإسلام ونظامها السياسي في تصور الفقهاء ما هي إلا مجموعة من العقود أو سلسلة من المسئوليات والالتزامات، ولم تكن الغاية من العقد الأصلي (عقد الإمامة) إلا أن يكون الوسيلة لتوزيع تلك المسئوليات، وإمكان إحداث التعاقد بشأنها،

---

(١) ابن تيمية، منهاج السنة، جـ ١، مرجع سابق، ص ١٤١.

(٢) في تطور مؤسسات النموذج الإسلامي لنظام الحكم من العهد النبوي إلى العهود التاريخية المختلفة، انظر: محمد عبدالله الشيباني، نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية منذ صدر الإسلام إلى سقوط الدولة العباسية، القاهرة عالم الكتب، ١٩٧٩.

علي يوسف السبكي، نظام الحكم والإدارة في العهد النبوي والخلافة الراشدة، القاهرة، مكتبة سعيد رأفت، ١٩٨٤.

(٣) مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٦٦٣، الجويني، غياث الأمم، مرجع سابق، ص ٢١٤.

وأن يوجد الرابطة بينها وبين السلطات التي تصدر عن الإرادة العامة، ومما يترتب على ذلك أنه لا ينبغي أن ينظر لرئيس الدولة الإسلامية إلا على أنه الصلة بين الأمة وبين القائمين بتلك الأعمال التي يعتبر أداء كل منها وفاء بحق من حقوق الأمة[1].

ج - ومن القواعد النظامية التي أرساها فقهاء السياسة الإسلامية فيما يتعلق بمدى الصلاحيات المخولة للمستنابين عن الإمام في تولي الأمور العامة، تفريقهم بين نوعين من الإنابة عن رئيس الدولة: "إنابة التفويض"، والقائم بها صاحب صلاحيات أصيلة مفوضة من قبل رئيس الدولة، بموجبها يتولى تدبير الأمور برأيه وإمضاءها على اجتهاده[2]، والمستوزر فيها هو وزير التفويض، أما النوع الثاني من الإنابة فهو (إنابة التنفيذ)، والقائم بها بمنزلة السفير في كل قضية بين الإمامة والرعية، فهو مجرد مبلغ وليس إليه من الولاية والتدبير شيء، وهذا هو المسمى (وزير التنفيذ)، وهو مجرد عن الصلاحيات الأصيلة التي تمكنه من تدبير الأمور بنفسه[3].

وبعد هذا التمهيد، نأتي إلى قضية الشروط المعتبرة فقها في الوزراء.

شروط الوزراء:

الوزير هو الذي يلتجيء الأمير إلى رأيه وتدبيره، فهو ملجأ له ومفزع، من الوزر، وهو الملجأ، وأصله الجبل لأنه ملجأ إليه ومعتصم به، ومنه قوله سبحانه وتعالى: ﴿**كلا لا وزر**﴾[4]، لأن الملجأ يلجأ إلى رأيه ومعونته، والعرب تقول الوزارة تلي الملك، بل الوزارة هي الإمارة، فالوزير بمنزلة الملك، ومن ثم فلا يصلح لها إلا من راض نفسه وهذبها وأنصف من نفسه وانتصف لها[5].

وقد ورد في الحديث عن عائشة قالت: قال النبي (صلى الله عليه وسلم) : إذا أراد الله بالأمير خيرا جعل له وزير صدق، إن نسي ذكره، وإن ذكر أعانه، وإن أراد به غير ذلك جعل له وزير سوء، إن نسي لم يذكره، وإن ذكر لم يعنه[6].

وقد فرق الفقهاء في شروط الوزارة بين التفويض والتنفيذ، فأما وزير التفويض فهو ذو سلطة استقلالية، وولايته عامة في كل الأمور والأعمال (الأقاليم)، من حيث حق النظر وإمضاء الأمور وتدبيرها برأيه واجتهاده، بعد مطالعة الإمام بإمضائه وتدبيره، وله

---

(١) محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٠٠.
(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٢٢.
(٣) الجويني، غياث الأمم، مرجع سابق، ص ١١٣ - ١١٤.
(٤) سورة القيامة، آية (١١).
(٥) الماوردي، أدب الوزير المعروف بقوانين الوزارة وسياسة الملك، القاهرة، مطبعة الخانجي، ١٩٢٩، ص ٩. انظر كذلك: رفاعة رافع الطهطاوي، نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز، مرجع سابق، ص ٣٧٥.
(٦) النسائي، سنن النسائي المجتبي، جـ ٧، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٤، ص ١٤٢.

صلاحيات عامة واسعة[1].

أما وزير التنفيذ فليس له من الولاية شيء، وهو مجرد مبلغ عن الإمام (رئيس الدولة)، ولذلك تساهل الفقهاء في الشروط المطلوبة فيه وقصروها على الآتي:

١ - أن يكون موثوقا به بحيث تقبل روايته، فإن ملاك أمره إخبار الجند والرعايا بما ينفذه الإمام، وهذا يستدعي الورع وصدق اللهجة.

٢ - الفطنة والكياسة، فإن عظائم الأمور لا يدرك معانيها لينقلها إلا فطن لا يؤتى عن غفلة وذهول، ومن لم يكن فطنا لم يوثق بفهمه لما ينهيه و لم يؤمن خطأه فيما يبلغه ويؤديه.

٣ - ولا يضر أن يكون صاحب هذا المنصب (وزير التنفيذ) عبدا مملوكا، فإن الذي يلابسه ليس ولاية، وإنما هو أنباء وأخبار الملوك من أهل الأخيار[2].

٤ - ومن مظاهر التساهل في شروط وزارة التنفيذ ما ذهب إليه الإمام الماوردي من جواز أن يكون من أهل الذمة على خلاف وزير التفويض[3].

وقد حمل الجويني على هذا الرأي حملة عنيفة، متهما الإمام الماوردي بخلوه عن التحصيل، واعتبر هذا الرأي عثرة للماوردي ليس لها مقيل .. "فإن الثقة لابد من رعايتها، وليس الذمي موثوقا به في أفعاله وأقواله وتصاريف أحواله، وروايته مردوده، وكذلك شهادته على المسلمين، فكيف يقبل قوله فيما يسنده ويعزيه إلى إمام المسلمين؟ على أن لا نأمن في أمر الدين شره، بل نرتقب نفسا فنفسا ضره، وقد توافت شهادة نصوص الكتاب والسنة على النهي عن الركون إلى الكفار، والمنع من ائتمانهم واطلاعهم على الأسرار[4]. وقد استند الإمام الجويني في رأيه على أدلة من القرآن والسنة سبق سوقها.

وبإعمال شرطي العلم بالأحكام الإسلامية، والكفاية بمعنى الخبرة الفنية التخصصية في الواقع المعاصر للوزارات واهتماماتها، آخذة في الاعتبار السياق السابق للشروط نصل إلى التصور الآتي :

١ - رئيس مجلس الوزراء ونوابه هؤلاء نظرهم يعم عموم نظرالإمام في خطة الإسلام، وقياسا على ما سبق فإن الاجتهاد المنوه عنه في شروط الإمام معتبر هنا، وكذا

---

(١) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٢٤ - ٢٥.
(٢) الجويني، غياث الأمم، مرجع سابق، ص ١١٤
(٣) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٢٧..
(٤) الجويني، غياث الأمم، مرجع سابق، ص ١١٤

شرط الكفاية والخبرة بمطلوب المرحلة الزمنية.

٢ - وزارات ذات طابع ديني، بمعنى أن وظيفتها تدخل في إطار الوظيفة العقيدية للنظام بأدوارها المتعددة، القائم عليها يكون مجتهدا، مثل العدل، الداخلية، شئون الدعوة في الداخل والخارج. فوزارة العدل وقاضي القضاة تقوم على الوظيفة القضائية في الفصل بين الخصوم، وفض النزاع بين الأفراد بعضهم وبعض، وبينهم وبين مؤسسات النظام، وبين مؤسسات النظام بعضها مع بعض، بالرد إلى كتاب الله وسنة رسوله، وهذه من لوازمها الاجتهاد كما سيأتي. ووزارة الداخلية تقوم على تنفيذ الأحكام الإسلامية والحدود والعقوبات ورد الحقوق والأموال .. إلخ، وبالطبع مهمة الدعوة في الداخل والخارج، كل هذه المهام تحتاج إلى مجتهد يقوم عليها.

٣ - وزارات نوعية كالوزارات الفنية والخدمية التي تقوم على نظر خاص في أمور الأمة، يكفي في القائم عليها أن يكون عالما بالأحكام الإسلامية الخاصة بالمجال النوعي الذي تقوم على شئونه. تمثيلا على ذلك[1] فإن وزارة المالية والاقتصاد ينبغي على القائمين عليها أن يكونوا عالمين بأحكام الاقتصاد الإسلامي وموضوعاته وفروعه وأحكام الحلال والحرام في الأموال والمعاملات الاقتصادية وأحكام الربا، والموارد المالية وأنواع المصارف وأوجه الإنفاق وآدابه .. إلخ، ونظرية التوزيع الإسلامية وأسسها وأحكام الكسب والسوق والتجارة الخارجية والرؤية الإسلامية للاستثمار وضوابطه[2].

٤ - وزارة الخارجية يكفي القائمين عليها من العلم الإسلامي العلم بأحكام التعامل مع غير المسلمين: (العلاقات الدولية في الإسلام ومنطلقاتها وغاياتها والأحكام الخاصة بالتعامل مع الدول غير الإسلامية سلما وحربا، وقواعد التعامل الدبلوماسي الإسلامي، والمعاهدات وأحكامها).

٥ ـ وزارة الجهاد والقائمون عليها لابد لهم من العلم بأحكام الجهاد وآداب وقواعد سير القتال، وأهمية (فضل) الإعداد، وأحكام التعامل مع الأسرى .. إلخ، من موضوعات فقهيه تتعلق بقواعد الحرب والجهاد والغايات القتالية.

٣ - الولاية على الأقاليم (الإمارة العامة على الأقاليم):

هناك نوع من الولاية العامة لأهل الحل والعقد عرفها الواقع السياسي الإسلامي منذ عصر الرسول (صلى الله عليه وسلم) وبداية انتشار الإسلام في شبه الجزيرة، حيث بعث الرسول (صلى الله عليه وسلم) أمراء كثيرين لولاية الجهات، ومنها إمارة مكة

---

(١) راجع أصل هذه الفكرة في الجويني، غياث الأمم، مرجع سابق، ص ٢١٥، ٢١٨.

(٢) في الأحكام الإسلامية الخاصة بهذه الجوانب الاقتصادية. انظر: د. رفعت العوضي، الاقتصاد الإسلامي والفكر المعاصر: نظرية التوزيع، القاهرة، دار الطباعة الحديثة، ١٩٧٤.

الشريفة بعد فتحها حيث استعمل عليها عتاب بن أسيد، وإمارة اليمن التي استعمل عليها باذام[1]، ثم اتسعت حركة الفتوحات للأقاليم والدول المجاورة، التي بلغت ذروتها في عهد الدولة الأموية، ولا تعنينا هنا التقسيمات الإدارية للدولة الإسلامية، أو تاريخ النظام الإداري، وإنما الذي نعني به هو ملامح هذه الإمارة العامة على الأقاليم، باعتبارها مؤسسة من مؤسسات الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم بمنهج بيان الشروط.

وقد أصل لهذه الولاية فقهاء السياسة الإسلامية، وهي ما تعرف في النظم السياسية المعاصرة والإدارة العامة "برجال الحكم المحلي" في مقابل السلطات المركزية.

والولاية العامة على الأقاليم إمارة عامة، بمعنى أن الأمير على الأقاليم يختص بعموم النظر في كل أمور الأقاليم نيابة عن رئيس الدولة، ومن ثم فقد شبهها بعضهم بالوزارة نظرا لعموم النظر، ولكنها أخص من الوزارة لارتباط النظر بإقليم معين من أقاليم الدولة ولا يتعداه إلى غيره.

يقول الماوردي: "وتعتبر فيها (الإمارة العامة على الأقاليم) الشروط المعتبرة في وزارة التفويض، لأن الفرق بينهما خصوص الولاية في الإمارة وعمومها في الوزارة (أي من جهة النطاق المكاني)، وليس بين عموم الولاية وخصوصها (مكانا) فرق في الشروط المعتبرة فيها[2]". وقد سبق تقرير أن شروط وزير التفويض هي نفسها شروط الإمام، ومن ثم فإن الإمارة العامة يشترط في قبولها ما يشترط في الإمام من شروط لما يجمعهم من عموم في الولاية، ولا عبرة في الشروط بالتخصيص.

وبهذا ينتهي البحث في ملامح الهيئة التنفيذية بأبينتها المختلفة، باعتبارها مؤسسة من مؤسسات الحل والعقد كل بشروطها حسب الدور المناط بها في النموذج الإسلامي لنظام الحكم.

ثانياً : مؤسسة الاجتهاد التشريعي :

البحث هنا يتجه نحو الجانب البنائي في مؤسسة الاجتهاد التشريعي، أما الاجتهاد باعتباره من أدوار أهل الحل والعقد، فموضعه في الباب التالي، ويبادر الباحث بالقول بأن التشريع في النموذج الإسلامي لنظام الحكم يختلف في طبيعته ومصادره وضوابطه عن التشريع في النظم السياسية الأخرى، حيث إن المشرع في هذه الأخيرة يستطيع أن يضمن تشريعاته ما يشاء من أحكام إلا ما استبعده الدستور صراحة من اختصاصه، أما

---

(١) د. رفعت العوضي، الاقتصاد الإسلامي،مصادره في الفقه العام وفي الفقه المالي الاقتصادي، موضوعه، وتطوره، القاهرة، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، ١٩٨٨.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٣٠.

في التشريع الإسلامي فإن المشرع يجب أن يدور في نطاق الأحكام والأدلة التي تقررت في القرآن والسنة[1].

وقد أشار القرآن الكريم إلى من يتولون مهمة الاجتهاد التشريعي من بين أهل الحل والعقد في قوله تعالى: **﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾**[2].

إن الاجتهاد التشريعي لأمور السلم والحرب مهمة أهل الاستنباط في الآية الكريمة، وهم من سياق الآية عناصر متعددة، فمنهم أهل الاستنباط لأمور الحرب، وهؤلاء قادة المجاهدين أو أمراء الأجناد، وأهل الاستنباط لأمور السلم بمجالاتها المتنوعة وهؤلاء لابد من أن يكونوا من أهل الاختصاص والخبراء الفنيين، ومن بين هؤلاء العنصر الأساسي في عملية الاجتهاد التشريعي المتمثل في علماء الإسلام وفقهائه وهم المجتهدون، وهؤلاء بحكم ثقافتهم وتخصصهم في العلوم الشرعية ينضوون مع العناصر الأخرى في الاجتهاد التشريعي، متولين دورهم في استنباط الأحكام من أدلتها وفق المناهج والقواعد الخاصة بالاستنباط، والتي تحكم عملية الاجتهاد التشريعي ككل، كما يلعب هؤلاء دور حراسة الشرعية الإسلامية بحيث تخرج القوانين والأحكام التشريعية ملبية حاجات الأمة ومصالحها، ومع ذلك لا تصطدم بنص من كتاب أو سنة أو إجماع أو قاعدة كلية من قواعد الشريعة، وبعبارة أخرى فهم المسئولون عن دستورية القوانين وقانونية القرارات والأوامر واللوائح، وبالإجمال هم مسئولون عن شرعية الخطاب الملزم بأنواعه ومستوياته.

ولا يتفق الباحث مع من يرى أن الاجتهاد التشريعي في النموذج الإسلامي لنظام الحكم يقتصر على خصوص الفقهاء والعلماء[3] المجتهدين، وذلك لأن الفقيه اليوم لم يعد كنظيره في الماضي، حيث كان الفقيه المجتهد على درجة من الموسوعية العلمية التي تمكنه من النظر في أي أمر من الأمور يعرض له ، هذا المفهوم الموسوعي للفقيه المجتهد قد تراجع اليوم لعوامل مختلفة، وصار العالم الإسلامي بفعل تكوينه الأكاديمي والعلمي لا يستطيع أن يتصدى لكافة المشاكل المعاصرة بأبعادها وجوانبها المعقدة[4].

---

(١) د. سليمان الطماوي، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٣٢.

(٢) سورة النساء، آية (٨٣).

وراجع: أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، المجلد ٤ - ٦، مرجع سابق، ص ١٠٥ - ١٠٦.

(٣) على سبيل المثال انظر: د. عبدالرازق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، مرجع سابق.

وكذلك انظر: د. سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، مرجع سابق، ص ٣٣٣.

(٤) انظر اقتراح لحل مرحلي لمشكلة عدم توفر عنصر المجتهدين بالمستوى الموسوعي في الحاضر في د. جمال

وساعد على ذلك تعقد الحياة المعاصرة وما تطرحه وتفرزه من مشاكل وقضايا ذات أبعاد وجوانب متشابكة تحتاج في التصدي لها بالاجتهاد التشريعي إلى العناصر السابقة، الأمر الذي لم يكن في ماضي الحضارة الإسلامية، حيث الحياة العامة -وما تفرضه من مشاكل تحتاج إلى تشريع- كانت بسيطة وليست في مستوى تعقيد حياة اليوم.

ويمكن بوسائل وطرق الترشيح والانتخابات اليوم تكوين أعضاء هذه المؤسسة، بتضمين شروط الترشيح لها ما ينبغي أن يكون عليه أعضاء هذه المؤسسة وعناصرها المختلفة من شروط تضمن فعالية وكفاءة الاجتهاد التشريعي، وبالتالي يمكن الجمع بين العناصر المناسبة لدور الاجتهاد التشريعي، وبين الاتجاهات التمثيلية ومشاركة الأمة عن طريق أهل الاختيار في تكوين هذه الهيئة أو المؤسسة، على أن يكون نظام التعيين من قبل رئيس الدولة لبعض عناصر هذه المؤسسة بنسبة معينة مع نظام الانتخاب، يمكن اللجوء إليه لتفادي أي ثغرات تؤدي إلى نقص في جانب معين من جوانب العملية التشريعية وما تتطلبه من عناصر تضمن لها النجاح والفعالية المطلوبين.

ثالثاً : مؤسسات القضاء والرقابة (حماية للشرعية الإسلامية) :

القضاء هو الحكم، يقال قضى عليه يقضي قضاء وقضية، واستقضى فلان جعل قاضيا يحكم بين الناس، ويقال قضى يقضي قضاء فهو قاض، إذا حكم وفصل، وقضاء الشيء إحكامه وإمضاؤه والفراغ منه، وقضى القاضي بين الخصوم أي قطع بينهم في الحكم[1].

وقد ورد لفظ القضاء الذي معناه الحكم في القرآن الكريم في قوله ﴿**فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما**﴾[2].

ويقول تعالى : ﴿**إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل**﴾[3].

ومن ثم، فإن لفظ القضاء في القرآن الكريم يفيد قطع الخصومة، والحكم بين الناس بالعدل[4].

عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة (قضى).

(٢) سورة النساءن آية (٦٥).

(٣) سورة النساء، (آية (٥٨).

(٤) في استخدامات مصطلح القضاء في القرآن الكريم والسنة النبوية، راجع:
ابن أبي الدم الحموي، كتاب أدب القضاء وهو الدرر المنظومات في الأقضية والمحكومات، تحقيق محمد مصطفى الزحيلي، دمشق، مجمع اللغة العربية، ١٩٧٥، ص ٥ - ١٠.

وبناء على ماسبق، فإن مؤسسة القضاء هي ولاية عامة، تقوم على قطع الخصومات بين الناس والفصل فيها، حسما للتداعي وقطعا للنزاع، بالقول الملزم المستند للأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسنة، ويلحق بهذه المؤسسة القضائية مؤسسات الرقابة، بهدف حماية الشرعية الإسلامية وصيانتها مما قد يشوبها من خلل أو نقص، وهي مؤسسة (ولاية) الحسبة والمظالم.

ولما كان الحكم بين الناس بالعدل أمرا تتغياه الشريعة، فقد أحدثت[1] لهذه الغاية تنظيما للقضاء، يتقيد به الحاكم (القاضي) والمتقاضون على السواء، فقامت مؤسسة للقضاء إسلامية عربية خالصة، لم يشبها شيء قل أو كثر مما كان عند الأمم الأخرى، وإن الشريعة الإسلامية هي التي وضعت - بما جاء في الكتاب والسنة - قواعد هذه المؤسسة ونظامها[2]، وهي مع مؤسسات الرقابة ذات أهمية بالغة بين مؤسسات النموذج الإسلامي لنظام الحكم، وتأتي هذه الأهمية من ناحيتين:

أولاهما : تتعلق بوظيفة النظام السياسي الإسلامي، ومقصوده حراسة الدين وسياسة أمور المسلمين ومصالحهم، وكف أيدي المعتدين، وإنصاف المظلومين من الظالمين، وأخذ الحقوق من مواقعها، ووضعها جمعا وصرفا في مواضعها،فالعدل والإنصاف والأموال والحدود والحقوق جميعا أمور لا قيام لها بغير العدل[3].

ثانيتهما : تتعلق بموقع العدل باعتباره قيمة في الشريعة الإسلامية، فهو ركنها الإسلامي و عمادها القوي.

قال تعالى : **﴿إن ا لله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾**[4].

والآيات والأحاديث لا تحصى عن أهمية العدل وخطورة الظلم[5].

ومن ثم، شدد الفقهاء في الشروط الموضوعة لمن يشغل منصب القضاء، لأنه - كما يرى ابن جماعة - أعظم أنواع النظر في الأوضاع الشرعية وقعا، وأعمها نفعا، وعليه

---

(١) في نشأة القضاء في الإسلام وتطوره في العصور الإسلامية المختلفة، راجع: محمود بن محمد عرنوس، تاريخ القضاء في الإسلام، القاهرة، المطبعة المصرية الأهلية الحديثة، ١٩٤٣.

(٢) ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة و التاريخ الإسلامي - السلطة القضائية، بيروت، دار النفائس، ١٩٨٧، ص ٤٧.

(٣) بدرالدين بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، مرجع سابق، ص ٤٨.
عبدالمنعم أحمد، رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية، قطر، ١٩٨٧، ص ٤٨.

(٤) سورة النساء، آية (٥٨).

(٥) انظر: د. مصطفى سعيد الحن نزهة المتقين شرح رياض الصالحين، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ٥٤٧ - ٥٤٨.

مدار المصالح عادة وشرعا[1].

شروط القاضي :

١ - الإسلام:

فلا يصح تولية القضاء للكافر، وجوز أبوحنيفة تقليد القضاء للذمي بين أهل دينه، وهو تقليد زعامة ورئاسة وليس بتقليد حكم وقضاء، أي تقليد سياسي وليس فقهيا، لأن حكم الإسلام عليهم أنفذ[2].

٢ - الرجولة:

وهذا الشرط يجمع بين صفتين هما: البلوغ، والذكورة، وقال أبوحنيفة: ويجوز أن تقضي المرأة فيما تصح فيه شهادتها، ولا يجوز أن تقضي فيما لا تصح فيه شهادتها، وإذا فيصح قضاؤها عندهم في كل شيء ما عدا الحدود والقصاص[3].

٣ - العقل:

ويعنون به صحة التمييز، وجودة الفطنة، والذكاء، لا مجرد العقل الذي يتعلق به التكليف.

٤ - العدالة:

وهي شرط في تولي الولايات العامة جميعها، إذ الفاسق لا تصح ولايته للقضاء ولا ينفذ حكمه، ولا يقبل قوله، لأنه لا تقبل شهادته، فعدم قبول حكمه أولى، فلو ولاه الإمام أو نائبه أو ذو الشوكة فحكم بين الناس -على فسقة- لم تنفذ أحكامه قطعا بلا خلاف، والفسق المانع من تولية القضاء هو الفسق بارتكاب المحرمات المتفق عليها أو التي يعتقدها المكلف حراما ويرتكبها تتبعا لشهواته[4].

٥ - السلامة:

أي يكون صحيح السمع والبصر واللسان، لأن عديم ذلك لا يبصر الخصوم، ولا يسمع كلامهم، ولا يفهم حكمه، ولأن أبهة القاضي تأبى ذلك.

٦ - العلم بالأحكام الشرعية:

فالشافعية يشترطون أن يكون القاضي مجتهدا، وجوز أبوحنيفة للمقلد أن يتولى

---

(١) إبن جماعة، مرجع سابق، ص ٨٨.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ٦٥.

(٣) الشيخ أحمد إبراهيم بك، أحكام المرأة في الشريعة الإسلامية، مجلة القانون والاقتصاد، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، العدد الثاني، فبراير ١٩٣٦، ص ٢٥.

(٤) ابن ابي الدم الحموي، الدر المنظومات، مرجع سابق، ص ٢٣ - ٢٤.

القضاء، على أن يستفتي المفتي فيما يعن له من مشكلات ويحكم بموجبه، ويرى الجويني أن على المقلد أن يعين من يقلده، وليس له أن يقلد من شاء من المفتين مع تباين المذاهب، وألا يعتقد أن الحق مع إمامه فقط[1].

وقد تحدث الفقهاء عن الآداب التي يلتزم بها القاضي، سواء منها ما تعلق بوظيفته وممارسته لولايته[2]، أو ما تعلق منها بحياته الخاصة وعلاقته بالمجتمع[3]، وعمادها في نظر الباحث الركن الأخلاقي في الولاية العامة.

ولايات رقابية (حماية للشرعية) :

وهي ولايات أومؤسسات ذات طبيعة قضائية ورقابية، نشأت بجوار القضاء، بحيث تعد نوعا خاصا من القضاء، وهي ولاية المظالم، وولاية الحسبة، وهما من الولايات العامة التي تحتاج في القائمين عليها شروطا معينة، لأن عملهم حلقة من سلسلة أعمال وأدوار أهل الحل والعقد، بحيث يشكل كل منها بناء من أبنية الحل والعقد.

١ ـ ولاية المظالم :

ولاية المظالم، أو ولاية (النظرفي المظالم)، هي كما يعرفها الماوردي "قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة، وذلك يحتاج إلى نظر تمتزج فيه قوة السلطنة بنصف القضاء، لأنه دفع للظلم الذي يقع بأحد الرعية من قبل الولاة والأمراء، وفض المنازعات بينهم وبين الرعية".

ويشترط الماوردي من التكييف السابق شروطا ينبغي توافرها في ناظر المظالم، تدور كلها حول توافر القوة السياسية والمكانة الاجتماعية وهي: أن يكون جليل القدر نافذ الأمر، عظيم الهيبة، ظاهر العفة، قليل الطمع، كثير الورع، لأنه يحتاج في نظره إلى سطوة الحماة وثبت القضاء[4].

وإذا فيحتاج من يقوم بالنظر في المظالم إلى صفات وشروط القاضي، بالإضافة إلى الشروط السابقة، وذلك لأنه بصدد إصلاح للفساد السياسي أو الظلم السياسي (إن صح التعبير).

ومن ثم كان يقوم بهذه الولاية من يملك الأمور العامة كالوزراء والأمراء أو ولي العهد، وقد يجلس رئيس الدولة بنفسه، فكان عمر بن عبدالعزيز أول من ندب نفسه

---

(١) الإمام الجويني، غياث الأمم، مرجع سابق، ص ٢١٧.

(٢) راجع : الماوردي، أدب القاضي، مرجع سابق، ص ٢٢٣ - ٢٤١.

(٣) راجع: ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة الإسلامية والتاريخ الإسلامي، السلطة القضائية، مرجع سابق، ص ٢٢٣ - ٢٤١.

(٤) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابقن ص ٧٧.

للنظر في المظالم، فردها وراعى السنن العادلة وأعادها، ورد مظالم بني أمية على أهلها[1].

٢ – ولاية الحسبة :

الحسبة من الولايات الدينية العامة، وهي أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهى عن المنكر إذا ظهر فعله، وإصلاح بين الناس[2].

قال تعالى : **﴿لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس﴾**[3].

والمحتسب كما يقول ابن تيمية له الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مما ليس من خصائص الولاة والقضاة وأهل الديوان ونحوهم[4].

والمحتسب كما عرفه الفقه السياسي الإسلامي على نوعين:

١ – المحتسب الفرد: وهو الذي يمارس الحسبة تلقائيا في المجتمع باعتبارها واجبا شرعيا ودون تكليف من ولي الأمر.

٢ – المحتسب الوالي: وهو موظف عام يكلفه ولي الأمر للقيام بهذا الواجب[5].

والأخيرهو الذي يعنينا بشروطه، لأن البحث هنا يعني بالحسبة باعتبارها ولاية شرعية وبناء وظيفيا من أبنية ومؤسسات الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، ومن هذا المنطلق تتحدد شروط المحتسب الوالي في الآتي:

شروط متفق عليها وهي أن يكون المحتسب مسلما بالغا عاقلا عادلا حتى يخرج منه الصبي والمجنون والكافر، ويدخل فيه آحاد الرعايا وإن لم يكونوا مأذونين[6]، ومنها القدرة، وعدم القدرة قد يكون حسيا لضعف أو مرض أو عي في اللسان يحول دون قيامه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد يكون معنويا كأن يتوقع أن يصيبه شر في نفسه أو ماله أو عياله، ولا يمكن تصور عدم القدرة إلا في مرتبتين من مراتب الاحتساب هما مرتبة الحسبة باليد ومرتبة الحسبة باللسان، أما مرتبة الإنكار القلبي

---

(١) في ولاية المظالم منذ عهد النبوة والخلفاء الراشدين حتى العصر العباسي.
راجع: ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ، السلطة القضائية، مرجع سابق، ص ٥٥٦ – ٥٨٦.

(٢) القرشي، معالم القربة في أحكام الحسبة، تصحيح روبن ليوي، كيمبردج: مطبعة دار الفنون، ١٩٧٣، ص ٧.

(٣) سورة النساء، آية (١١٤).

(٤) ابن تيمية، الحسبة ومسئولية الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٨.

(٥) في التفرقة بين المحتسب الفرد والمحتسب الوالي، انظر: د. محمد كمال إمام، أصول الحسبة في الإسلام، دراسة تأصيلية مقارنة، دار الهداية، ١٩٨٦، ص ٥٩ – ٦٣.

(٦) القرشي، معالم القربة، مرجع سابق، ص ٧.

فالقدرة عليها موجودة دائما[1].

ومن الشروط المختلف عليها:

١ - العلم:

يقول الماوردي: " ... اختلف الفقهاء من أصحاب الشافعي، هل يجوز للمحتسب أن يحمل الناس فيما ينكره من الأمور التي اختلف فيها على رأيه واجتهاده أم لا ؟. على وجهين، أحدهما: وهو قول أبي سعيد الأصطخري أن له أن يحمل ذلك على رأيه واجتهاده. فعلى هذا يجب على المحتسب أن يكون عالما من أهل الاجتهاد في أحكام الدين ليجتهد رأيه فيما اختلف فيه.

والوجه الثاني: ليس له أن يحمل الناس على رأيه واجتهاده، ولا يقودهم إلى مذهبه لتسويغ الاجتهاد للكافة، وفيما اختلف فيه، فعلى هذا يجوز أن يكون المحتسب من غير أهل الاجتهاد إذا كان عارفا بالمنكرات المتفق عليها[2].

ومن شروط والي الحسبة أن يكون عدلا ذا رأي وصرامة وخشونة في الدين.

٢ - الذكورة:

اختلف في توليه المرأة ولاية الحسبة، فهناك من يرى أن الذكورة لا تشترط في ولاية الحسبة لأنها ليست قضاء، ويميل إلى تولية المرأة للحسبة في المجتمعات النسائية بائعات ومشتريات ومثل ما كان معروفا من حمامات عامة للنساء، فذلك أقوم سياسة وأقسط شريعة[3].

وختاما .. فإن ولاية الحسبة وولاية المظالم تدخلان ضمن السلطة القضائية، ووالي المظالم أعلى شأنا من القاضي والمحتسب، بينما المحتسب أدنى درجة من القاضي، ويلتقي المحتسب مع والي المظالم في أن كلا منهما يتعرض لأسباب المصالح والتطلع إلى إنكار العدوان الظاهر دون طلب أحيانا، كما أن عمل كل منهما فيه من سلطة السلطنة وقوة الصرامة[4].

رابعاً : مؤسسات الدعوة والهداية (العمالات الفقهية) :

إن مؤسسات الدعوة والهداية لها أهمية خاصة في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، انطلاقا من أهمية وظيفة الدعوة والهداية في الداخل والخارج باعتبارها دورا من أدوار

---

(١) د. محمد كمال إمام، أصول الحسبة، مرجع سابق، ص ٦٥ - ٦٦.
(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٢٤١.
(٣) د. محمدكمال إمام، أصول الحسبة، مرجع سابق، ص ٦٨.
(٤) د. محمد سلام مدكور،معالم الدولة الإسلامية، مكتبة الفلاح، الكويت، ١٩٨٣، ص ٣٧٠.

الوظيفة العقيدية لأهل الحل والعقد، وقد تحدث الفقهاء عما سمي (العمالات الفقهية) على عهد النبوة وتضم:

١ - معلم القرآن:

حيث كان عبادة بن الصامت يعلم أهل الصفة القرآن، وأول دار فتحت للقراء في المدينة المنورة وسميت (دار القراء)، وتعد أول مدرسة، وإن شئت فقل أول مؤسسة علمية في الإسلام تقوم على تعليم المسلمين القرآن وأمور الدين، ويضاف إلى ذلك معلم الكتابة، مثل عبدالله بن سعيد بن العاص، ومن ذلك ما حدث في أسرى بدر ممن لا مال لهم، حيث قبل منهم أن يعلم الأسير عشرة من غلمان الأنصار الخط، فإذا حذقوا فهو فداؤه.

٢ - من هذه العمالات (المؤسسات) الفقهية: الفقه في الدين، ووظيفة الإفتاء، وهو العلم بالأحكام الشرعية العملية.

٣ - البعوث العلمية إلى الجهات لتعليم الناس القرآن:

ومن ذلك بعث رسول الله (صلى الله عليه وسلم) مصعب بن عمير مع النقباء الاثنى عشر، الذين بايعوا بيعة العقبة الأولى ليقرئهم القرآن ويعلمهم الإسلام ويفقههم في الدين، وكان يسمى المقرىء بالمدينة، ومنهم معاذ بن جبل الذي أرسله (صلى الله عليه وسلم) إلى مكة يفقه الناس في الدين ويعلمهم القرآن، كما بعثه النبي قاضيا إلى الجند في اليمن يعلم الناس القرآن وشرائع الإسلام، وعلمه قبل بعثه منهج الدعوة الذي يلتزمه مع المدعوين[١]، فقد روي ابن عباس أن النبي (صلى الله عليه وسلم) بعث معاذا إلى اليمن، فقال: إنك ستأتي قوما من أهل الكتاب، فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد في فقرائهم، فإن هم أطاعوا لذلك فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم، فإنه ليس بينها وبين الله حجاب[٢].

ويؤخذ من هذا الحديث أن الدعوة مهمة الولاة، وأن رئيس الدولة يعظ ولاته، ويعلمهم منهج الدعوة، لأن الدعوة والتوعية في الإسلام هي في الأصل وظيفة رئيس الدولة[٣]، وهي فرض كفاية، أو واجب من الواجبات الكفائية التي ينهض بها أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، ومن خلال العلماء والفقهاء بوصفهم

---

(١) رفاعة رافع الطهطاوي، نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز مرجع سابق، ص ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١.

(٢) رواه مسلم في كتاب الإيمان، انظر في شرح هذا الحديث وبيان دلالته وما يستفاد منه: د. موسى شاهين لاشين، فتح المنعم شرح صحيح مسلم، جـ ١، دار التراث العربي، د. ت، ص ١٠٦ - ١١٦.

(٣) د. عبدالكريم زيدان، أصول الدعوة، دار عمربن الخطاب للطباعة والنشر، الإسكندرية ، ١٩٧٦، ص ٢٩٧.

عنصرا من عناصر أهل الحل والعقد، دليل ذلك قوله تعالى: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾[١].

قال ابن كثير: "... والمقصود من هذه الآية أن تكون فرقة من هذه الأمة متصدية لهذا الشأن، وإن كان ذلك واجبا على كل فرد من الأمة بحسبة[٢]"، وفي آية أخرى يقول تعالى: ﴿الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وءاتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر و لله عاقبة الأمور﴾[٣].

وأهل التمكين في الأرض هم الولاة ومنهم العلماء[٤]، فهم إذن أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، حين يتوفر له التمكين في الأرض، فالدعاة إلى ا لله هم العلماء من أهل الحل والعقد، الذين يقومون بهذا الواجب نيابة عن الأمة على سبيل الكفاية، وهم متعينون لهذا الواجب، ويشترط فيهم: [٥]

١ - العلم:

أي العلم بالخير الذي يدعون إليه وحقيقة المعروف الذي يأمرون به وحدود المنكر الذي ينهون عنه، والدعوة والبيان واجب على العلماء بقدر مستواه، فلا يكتم ما آتاه ا لله من علم، أما ما يجهله فلا يكلف به.

٢ - القدرة بمعنى السلطان والتمكين:

وهنا يخص ولاة الأمر القائمين على النظام السياسي أن يمكنوا للعلماء من أداء واجبهم على الوجه الأكمل.

٣ - الإيمان:

يحتاج الداعي إلى ا لله في أداء مهمة وظيفته -التي هي في الأصل وظيفة الرسل- إلى عدة قوية في الفهم الدقيق والإيمان العميق والاتصال الوثيق با لله[٦].

هذا وينبغي تطوير نموذج للداعية الإسلامي الذي يستطيع أن يعرض الدعوة بنجاح من خلال الوسائل الإعلامية المعاصرة (المرئية والمسموعة والمكتوبة)، بمعنى تكوين وتطوير نموذج للإعلامي الإسلامي، بالإضافة إلى النماذج الأصلية والأصيلة للدعاة من أئمة المساجد والوعاظ، هذا الإعلامي الذي يستطيع أن يحكم الرؤية الإسلامية

---

(١) سورة آل عمران، آية (١٠٤).

(٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص ١٩٥ - ١٩٦.

(٣) سورة الحج، آية (٤١)

(٤) القرطبي، أحكام القرآن جـ ١٢، مرجع سابق، ص ٧٣.

(٥) د. عبدالكريم زيدان، أصول الدعوة، مرجع سابق، ص ٣٠٢ - ٣٠٩.

(٦) د. عبدالكريم زيدان، أصول الدعوة، المرجع السابق، ص ٣١٤.

وصياغتها في مضمون الرسالة الإعلامية على تنوع موادها بما في ذلك المعلومات الدينية، كيف يتعامل معها باعتبارها رسالة إعلامية من خلال الوسائل الإعلامية المختلفة[1].

بهذا يكون الباحث قد انتهى من عرض مفهوم أهل الحل والعقد بأبعاده وشروطه العامة، وتحديد عناصره وفئاته، والأبنية التي ترتبط به ارتباطا وظيفيا، واستعراض المؤسسات والأبنية التي ينتظم فيها أهل الحل والعقد بعناصرهم وفئاتهم، كل ذلك من خلال منهج بيان الشروط والمواصفات التي ترتبط بالمواءمة والأداء الرشيد للدور المطلوب القيام به على نحو يحقق مصالح الأمة ويجعلها أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد.

وينتقل الباحث الآن إلى تقديم رؤية مقارنة بين مفهوم أهل الحل والعقد كما عرضته الدراسة، مع بعض المفاهيم السياسية التي تطرح في دراسة الجماعات السياسية وخاصة مفهوم الصفوة السياسية، والأحزاب السياسية، وجماعات الضغط، بهدف التعرف على موقع مفهوم أهل الحل والعقد بين هذه المفاهيم اتفاقا وافتراقا، وهو ما يلقي مزيدا من الأضواء الكاشفة على مفهوم أهل الحل والعقد، وتعميق الجوانب المختلفة التي ترتبط به.

---

(١) انظر محاولة لذلك في: د. محمد كمال إمام، النظرة الإسلامية للإعلام، محاولة منهاجية، الكويت، دار البحوث العلمية، ١٩٨٣، ص ١٤٠ - ١٤١، ومواضع أخرى متفرقة.

الفصل الثالث

أهل الحل و العقد والجماعات السياسية المعاصرة

(الصفوة السياسية – الحزب السياسي – جماعات المصالح)

إن مفهوم أهل الحل والعقد علي النحو السابق بناؤه، يثير عددا من المفاهيم السياسية في النظرية السياسية الغربية، ذلك من منطلق المقارنة بينها وبين أهل الحل والعقد. من هذه المفاهيم التي تثار في دراسة الجماعات مفهوم الصفوة السياسية ما طبيعتها ؟ وما مصادر قوة الصفوة التي جعلتها تتبوأ وتتسم مراكز صنع واتخاذ القرار السياسي ؟

ثم يرد سؤال من منطلق المقارنة: هل أهل الحل و العقد صفوة سياسية كما تطرحها النظرية الاجتماعية السياسية أم أن أهل الحل والعقد شكل من أشكال الجماعات الوسيطة التي تطرحها نظرية النظم السياسية في دراسة الجماعات والرأي العام مثل الحزب السياسي، أو جماعات المصالح؟ من جانب آخر: هل أهل الحل والعقد طبقة حاكمة كما هي في الطرح الماركسي ؟.

الإجابة عن هذه التساؤلات بما يحدد طبيعة و موقع أهل الحل والعقد بالنظر إلى هذه الأشكال من الجماعات السياسية يفترض أولا تحديد هذه المفاهيم وبيان أبعادها النظرية حتي يتسني التعرف علي جوانب الاتفاق أو الاختلاف من خلال تحديد معايير معينة للمقارنة بينها وبين أهل الحل والعقد.

وعلي هذا تتحدد عناصر البحث فيما يلي:

١- الصفوة السياسية: المفهوم والنظريات في ضوء الرؤية الإسلامية.

٢- مصادر القوة السياسية للصفوة في ضوء شروط أهل الحل والعقد.

٣- الحزب السياسي وجماعات المصالح في ضوء مفهوم أهل الحل والعقد.

ويتم تحديد هذه المفاهيم كما تطرحها النظرية السياسية الغربية ثم عرضها علي الرؤية الإسلامية أهل الحل والعقد، بما يمكن من التعرف بشكل أعمق علي طبيعة أهل الحل والعقد.

المبحث الأول

الصفوة السياسية
(المفهوم والنظريات)

معني الصفوة:

إن كلمة (صفوة) في اللغة العربية من الصفو والصفاء، وهي نقيض الكدر، وصفوة كل شيء خالصه، والصفوة (بكسر الصاد) خيار الشيء وخلاصته، ويقال: في الإناء صفوة (بكسر الصاد) من ماء أو خمر أي قليل. وفي الجذر اللغوي نفسه (صفا) استصفي الشيء واصطفاه: اختاره، والاصطفاء هو الاختيار ، افتعال من الصفوة، ومن ثم تلتقي كلمة الصفوة في مدلولها اللغوي مع كلمة النخبة من حيث الجذر اللغوي (نخب)، فيقال: انتخب الشيء اختاره، والنخبة ما اختاره، ونخبة القوم خيارهم، ومنه الانتخاب بمعني الاختيار والانتقاء[١].

ومن ثم، فإن كلمتي الصفوة والنخبة في دلالتهما اللغوية تدلان علي الجماعة القليلة الممتازة من القوم، والذين لهم صفة الخيرية والصفاء في الجماعة المصطفاة من القوم ؟

أما كلمة صفوة في اللغة الإنجليزية Elite فإن أقدم استخدام معروف لها طبقا لقاموس أكسفورد، كان في سنة ١٨٢٣م، حينما كانت تطبق علي الجماعات الاجتماعية العليا، بيد أن المصطلح لم يستخدم استخداما واسعا في الكتابات الاجتماعية والسياسية الأوروبية بوجه عام، إلا في أواخر القرن التاسع عشر، وفي ثلاثينيات القرن العشرين، حينما انتشر المصطلح وساد استخدامه في النظريات الاجتماعية للصفوة، وعلي الأخص تلك التي تضمنتها كتابات فلفريدو باريتو [٢].

النظرة الأساسية للصفوة:

تقوم الفكرة الأساسية لمفهوم الصفوة في اتجاهات دراسته المختلفة علي أساس التسليم بأن كل مجتمع يشتمل علي فئتين أساسيتين: فئة حاكمة قليلة العدد، وهي تضطلع بدور كبير في اتخاذ القرارات السياسية، وتهيمن علي عمليه التخصيص الإكراهي للقيم، وبيدها مقاليد الأمور، وفئة محكومة كثيرة العدد، وهذا الانقسام نتيجة حتمية لبناء القوة في أي مجتمع [٣]

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة صفا، ومادة نخب.،
مختار الصحاح، مادة صفو

(2)William Little The Shorter Oxford English dictionary on Historical Principles; V. I, (Oxford: The Clarendon press, 1947) P. 5911.

(٣) ت. بوتومور، الصفوة و المجتمع، دراسةفي علم الاجتماع السياسي، مرجع سابق ص ٢٥
Suzan Keller, Beyond the Ruling Class, (New York: Aron press, 1979), pp, 7-9

(٣) ت بوتومور، الصفوة والمجتمع، دراسة في علم الاجتماع السياسي، مرجع سابق، ص٢٥.

وتعود جذور هذه الفكرة تاريخيا -كما تري (سوزان كيلر)- إلي أعمال كل من أرسطو في كتاب السياسة وأفلاطون في الجمهورية، ثم حدثت بعد ذلك قفزة تاريخية كبيرة في تاريخ الفكرة (فكرة الصفوة) من أرسطو وأفلاطون، حتي سان سيمون، ثم تطورت على يد باريتو وموسكا.

تعريفات الصفوة السياسية:

تتعدد تعريفات الصفوة بحسب الزاوية التي ينظر منها كل كاتب، والباحث يعني برصد أهم هذه التعريفات.

ومن هذه التعريفات، ما يذهب إليه عالم الاجتماع البريطاني (ت بوتومور) من تحديد مستويات ثلاثة في هذا الخصوص:

١- مصطلح صفوة أو صفوات، وهو مفهوم عام يشير إلى الجماعات الوظيفية المهنية أساسا التي تتمتع بمكانة اجتماعية عالية، ولذلك فالمصطلح هنا يستخدم بدون تخصيص، ويري أننا بذلك ما زلنا في حاجة إلى مصطلح آخر يشير إلى الفئة التي تحكم المجتمع، تلك الفئة التي ليست جماعة وظيفية بالمعني الدقيق لهذه الكلمة، والتي تنطوي في الوقت نفسه علي أهمية اجتماعية كبيرة تستحق بها أن نمنحها اصطلاحا محددا وهو الطبقة السياسية.

٢- الطبقة السياسية، وتشير - كما يري بوتومور - إلى تلك الجماعات التي تمارس القوة أو التأثير السياسي، والتي هي موجهة أساسا إلي الكفاح من أجل الحصول علي القيادة الساسية، وفي داخلها المستوي الثالث (الصفوة الساسية).

٣- الصفوة السياسية، وهي جماعة صفوة داخلة في نطاق الطبقة السياسية وتتألف عادة من أولئك الذين يمارسون بالفعل القوة الساسية في المجتمع خلال فترة زمنية ثم يوضح بوتومور نطاق الصفوة الساسية حيث تشمل كبار موظفي الحكومة والإدارات العليا والقادة العسكريين. وفي بعض الأحيان الأسر ذات النفوذ السياسي، هذا فضلا عن أصحاب المشروعات الاقتصادية الكبري[1].

ويرى "بوتومور" أن الطبقة السياسية لا تقتصر فقط على الصفوة السياسية، بل إنها يمكن أن تضم "الصفوات المضادة" التي تتألف من قادة الأحزاب السياسية غير الحاكمة وممثلي المصالح الإجتماعية الجديدة أو الطبقات، فضلا عن رجال الأعمال والمثقفين الذين يبدون نشاطا ملحوظا في المجال السياسي، وعلى هذا تتألف الطبقة السياسية من جماعات مختلفة تشهد فيما بينها درجات مختلفة من التعاون أو المنافسة أو الصراع[2].

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٩.

(٢) المرجع السابق ص٣٢.

ويؤكد H. Lasswell علي أن السياسة هي دراسة النفوذ وأصحاب التأثير. أما أصحاب التأثير - وهم الصفوة الحاكمة في نظره - فهم أولئك الذين يحصلون علي الأقصي مما يتنافس عليه الناس مثل الثروة والمهابة... الخ، وهذا هو أساس التميز بين الصفوة والجماهير(١).

وهناك من ينظر في تحديده لمفهوم الصفوة، ليس إلي حيازة وامتلاك القوة السياسية، وبالتالي القدرة علي التأثير، بل إلي مجالات التأثير المختلفة. ويري أن النخبة أو الصفوة تتنوع بتنوع مجالات التأثير، إذ يوجد نظام مركب قوامه عدة صفوات متخصصة ترتبط بالنظام الاجتماعي وبأنشطته المختلفة، فهناك نخبة عسكرية ونخبة تعليمية، ولبعض هذه الصفوات وزن اجتماعي أكبر، لأن أنشطتها ذات مغزي ودلالة اجتماعية كبري، وهذه الصفوة تسمي تسميات مختلفة مثل: الصفوة الحاكمة أو قمة ذوي النفوذ أو صفوة القوة؛ وهي التي تستثير اهتماما خاصا بالنظر إلي أنها المحرك الرئيسي للمجتمع بأسره، وتطلق عليها "سوزان كيلر" الصفوة الاستراتيجية، وتعني بها تلك الصفوة التي تضطلع من نفسها أو يوكل إليها مسئوليات التأثير علي المجتمع بأكمله، علي خلاف الصفوات الفرعية. والصفوة الاستراتيجية هي الصفوة التي يكون لها النطاق الأوسع والتأثير الأعظم(٢).

كما تصنف " الصفوة الاستراتيجة " وفقا للمشكلات الوظيفية الأربع التي يجب علي كل مجتمع أن يجد لها حلا، إلي أربعة أشكال علي النحو الآتي:

١- الصفوة السياسية التي تعمل علي تحقيق الأهداف العامة للمجتمع.

٢- الصفوات التي تعمل للتكيف والأقلمة مع البيئة المحيطة، وهي النخب أو الصفوات الاقتصادية والعسكرية والدبلوماسية والعلمية.

٣- الصفوات التي تباشر مهام السلطة المعنوية، وهم الكهنة والفلاسفة والمثقفون وطليعة العائلات، وهي صفوات التكامل والحفاظ علي الإجماع المعنوي والتماسك الاجتماعي داخل النظام.

٤- الصفوات التي تحافظ علي تماسك المجتمع عاطفيا ونفسياً وهي التي تكون من مشاهير الفنانين والكتاب ونجوم السينما والمسرح وأبطال الرياضة (صفوات الحفاظ علي النمط الحضاري)(٣).

---

(2) H. Lasswell, Politics, Who Gets, What, How, (New York: Meridian books, Inc., 1985), P13.

(3) Suzan, Killer, Elite, in: International Encyclopedia of the Social Sciences; (The Macmillan Company, the Free Press, 1968), pp. 26-67.

(3) Ibid, P.27.

وهناك من يحدد الصفوة السياسية في إطار العملية السياسية للنظام السياسي بما تتضمنه من مدخلات ومخرجات النظام السياسي، وهو امتداد للتحديد الوظيفي السابق الذي قدمته "سوزان كيلر"، ولكن من منطلق آخر يري أن القوة لا تقتصر علي وجه واحد كما ذهب إلى ذلك "روبرت دال" وأصحاب التعددية من أنها التأثير في صنع القرار السياسي[1]، هذا فقط وجه واحد من وجهين للقوة، فالحاكمون قد يفضلون بعض القرارات دون البعض الآخر، وقد يثيرون مسائل دون مسائل، بل إنهم قد يمنعون المسألة من أن تصبح موضوعا يتخذ بشأنه قرار، فالقوة لا تمارس فقط من خلال التأثير في المسائل والقرارات السياسية، وإنما قد يحاول أصحاب القوة أن يخلقوا من القيم الاجتماعية ومن الممارسات التنظيمية ما يحيل العملية السياسية إلى الاهتمام فقط بالمسائل التي يرغبون في اثارتها واتخاذ قرار بشأنها، وأطلق " باكراك وبارتز" علي هذه العملية تعبئة التحيز[2].

ويستطيع أصحاب القوة من خلال عملية تعبئة التحيز أن يحجبوا القضايا الأساسية Key - issues من الظهور علي المسرح السياسي، وهنا تتحول القضايا إلى لا قضايا Non-issues ، وحتي عندما تثار بعض هذه القضايا، فإن أصحاب القوة يمنعون اتخاذ قرار بخصوصها، وهنا يتحول القرار إلى لا قرار[3].

ونخلص من هذا إلى أن القوة لها وجهان:

أولهما التأثير في صنع القرار السياسي.

ثانيهما التدخل لمنع قضايا معينة من الإثارة أو من أن تحتل أولوية في مدخلات النظام السياسي، وبالتالي يمكن أن تتحدد الصفوة بالمجموعات الاتية:

١- أولئك الذين قاموا بعرض المشكلة علي صانعي القرار، ومن خلال ذلك تم العرض بشكل معين وفي إطار معلومات محددة، الأمر الذي يسمح لهم بإغفال بعض جوانب القضية أو في عدم عرض قضايا بأكملها أو التأثير في عرضها.

٢- أولئك الذين قاموا بالتداول والبحث والتفكير في البدائل المختلفة والحلول المقترحة للقضية موضع البحث.

---

(1) H. Lasswell, Kaplan, Power and Society, A Framework for political inquiry, (New Havan: Yale University P ress, 1950), p. 74-76.

(2) Peter Bachrack, Morton S. Baratz, "Two Faces Power, American political Social Sciences Review, Vol. 56, Dec. 1262, p. 949-950.

(3) P. Bachrack and M. S Baratz, "Decision and non-decision: An Analytical Framework, A. P. S. R. Vol. 57, Sep. 1963.

٣- أولئك الذين اتخذوا القرار، ومن ثم فإن دراسة النخبة تتم في إطار النظام السياسي كله (المدخلات، عملية التحويل، والمخرجات)[١].

نظريات الصفوة السياسية (بين الطبقة الحاكمة والصفوة السياسية):

تثير نظرية "الصفوة السياسية" مفهوم الطبقة الحاكمة عند " كارل ماركس". ومع أن كلا من الصفوة السياسية والطبقة الحاكمة يتفقان علي تأكيد التفرقة بين الحكام والمحكومين ، فمفهوم الصفوة السياسية يقابل بين الأقلية المنظمة الحاكمة من ناحية والأغلبية غير المنظمة أو الجماهير من ناحية أخري، وهذا جوهر نظرية الصفوة - كما رأينا- والعلاقة بين الحكام والمحكومين في هذا الإطار تبدو كأنها علاقة إيجابية، أما مفهوم الطبقة الحاكمة فهو يقابل بين الطبقة المسيطرة والطبقات الخاضعة والتي قد تكون علي درجة من التنظيم أو في حالة تأهب لإقامة تنظيمات.

وفي هذا الإطار الماركسي - الذي يستخدم مفهوم الطبقة الحاكمة- نجد أن الصراع بين الطبقات يصبح القوة الأساسية التي تحدث التغيير في البناء الاجتماعي. هذا بالإضافة إلى أن مفهوم الطبقة الحاكمة يفترض أن لهذه الطبقة مصالح اقتصادية مشتركة ومحددة، أي يشير إلى الأساس الذي ينهض عليه وضع الأقلية الحاكمة، وهو السيطرة الاقتصادية. أما مفهوم الصفوة السياسية فلا يشير كثيرا إلى الأسس التي بمقتضاها تمتلك الصفوة القوة السياسية[٢].

ونلاحظ أن مصطلح (الطبقة الحاكمة) قد استعمل من قبل منظري الصفوة وخاصة موسكا، دون قصد إلى مضمونه الماركسي وفحواه الأيديولوجي المشار اليه.

إن نظرية الصفوة في اتجاهها التقليدي الذي يمثله " فلفريد باريتو"، وجيتانو وموسكا وروبرت ميشيلز، برزت رد فعل لنظرية ماركس في الطبقة الحاكمة، محاولين البحث عن أساس جديد للقوة السياسية للصفوة الحاكمة، ومن ثم فإنه من المفيد أن نعرض باختصار لبعض القضايا التي توضح نظرية ماركس في الطبقة الحاكمة حتي يمكننا متابعة السياق الفكري لنظرية الصفوة.

يري "ماركس" أنه في كل مجتمع من المجتمعات - باستثناء أكثرها بدائية - فئتان من الناس يمكن التمييز بينهما في يسر، طبقة حاكمة وطبقة أو أكثر خاضعة أو محكومة، وأنه يمكن تفسير الوضع المسيطر الذي تحتله الطبقة الحاكمة إذا ما فسرنا ملكيتها للوسائل الأساسية للإنتاج الاقتصادي، وإن كانت سيطرتها تمتد أيضا لتشمل القوة العسكرية، والنشاط الفكري، وهناك صراع قائم بين الطبقة الحاكمة والطبقة أو

---

(١) د. علي الدين هلال، مدخل في النظم السياسية المقارنة، مرجع سابق ص ١٠٣ - ١٠٤.

(٢) بوتومور، الصفوة والمجتمع، مرجع سابق. ص ٥٥.

الطبقات الخاضعة[1]، وأن طبيعة هذا الصراع ومجراه يتأثران أساسا بتطور القوي الإنتاجية، وأنه من السهل تحديد أبعاد الصراع الطبقي في المجتمعات الرأسمالية الحديثة، ذلك لأن التعارض بين المصالح الاقتصادية يبدو أوضح ما يكون في هذه المجتمعات، والمجتمع الرأسمالي الحديث يتميز بتركز هائل في الثروة يصاحبه فقر مدقع. وصراع الطبقات هنا سوف ينتهي حتما بانتصار الطبقة العاملة وتسوده المساواة[2].

ولقد حاول كتاب الصفوة التقليديون تفنيد الأفكار الماركسية السابقة، مركزين تفنيدهم في ثلاث نقاط أساسية:

الأولي: القول بأن نظرية ماركس عن الطبقة الحاكمة ما هي إلا أيديولوجية مرحلية للطبقة العاملة وليست نظرية علمية بحال.

الثانية: رفضهم لتنبؤ ماركس عن مستقبل المجتمع اللا طبقي[3]، إذ تعتبر النظرية التقليدية للصفوة أن وجود أقلية صغيرة في المجتمع تهيمن علي عملية التخصيص الإكراهي للقيم فيه مسألة حتمية، وظاهرة عامة تنطبق علي مختلف المجتمعات البشرية، وتفترض تلك النظرية ضرورة توافر شروط أو مؤهلات ثلاثة لتجعل من تلك الأقلية صفوة، هذه الشروط أو المؤهلات هي الوعي الذاتي، والتماسك الداخلي، والتعاون بين أعضائها .

أما المحور الثالث الذي يختلف فيه مفكرو الصفوة مع الماركسية فهو رفضهم اعتبار ماركس أن الاقتصاد أو العامل الاقتصادي هو الركيزة الوحيدة للقوة السياسية، فرغم عداء كل من باريتو وموسكا لكارل ماركس وآرائه، فقد اعترفوا بأهمية العامل الاقتصادي ركيزة من ركائز القوة السياسية، ولكنهم عدوا العامل الاقتصادي ليس الأساس الوحيد للقوة السياسية، وإنما هناك أسس أخري لا تقل أهمية عن العامل الاقتصادي، وأن كان كتاب الصفوة التقليديين لا ينظرون إلى الفئة الحاكمة علي أنها طبقة اجتماعية، كما هو الحال بالنسبة لماركس، وإنما علي أساس أنها صفوة سياسية، باعتبارها بديلا للطبقة الحاكمة عند ماركس، طرحه باريتو وموسكا وروبرت ميشيلز، وحاولوا من خلاله أن يجردوا مفهوم الطبقة الحاكمة من مضمونه الاقتصادي أو معظمه علي الأقل، وأن يقدموا نظرية في تفسير المجتمعات [4] وبناء القوة السياسية.

ولقد تعرض مفهوم الصفوة منذ برز في الكتابات الاجتماعية والسياسية لتطورات

---

(١) المرجع السابق،ص ٤٤.

(2) Parry¡ Political Elites¡ Op.¡ D¡ 27-28.

(3) Ibid.¡ p. 32.

(٤) د. أحمد زايد، البناء السياسي في الريف المصري، تحليل الجماعات الصفوة القديمة والجديدة، القاهرة، دار المعارف ١٩٨١، ص ٣٩.

تختلف باختلاف اتجاهات الدارسين للمفهوم والزاوية التي يدرسونه منها، وخاصة تفسيرهم لأساس القوة السياسية التي تملكها الصفوة والتي تعد سند وجودها. ومن هذه الزاوية نجد عدة اتجاهات نظرية في تناولها لمفهوم الصفوة ومصادر قوتها السياسية وتتلخص في الآتي:

أولا – الاتجاه النفسي في تفسير قوة الصفوة:

تعد نظرية "باريتو" التي ضمنها مؤلفه "العقل والمجتمع" أهم النظريات التقليدية في الصفوة، وهي جزء من علم الاجتماع العام عنده، وهو يري أنه لا بد أن يكون بالمجتمع تمايز اجتماعي، نظرا للتمايز بين الأفراد والمجموعات فيما لديهم من غرائز فطرية بيولوجية يترتب عليها تمايز في القوي العقلية والأخلاقية والجسمانية والشخصية والذكاء والمهارة والقدرات. [1]

وقد قسم "باريتو" المجتمع إلى مستويين:

١ – المستوي الأدني أو اللاصفوة: ويشمل أولئك الذين لا يمارسون أي تأثير ممكن علي الحكومة.

٢ – المستوي الأعلي وهم الصفوة: والصفوة عنده لها مفهوم واسع يشمل الأفراد الذين يحرزون تفوقا وامتيازا في كافة مجالات الحياة الاجتماعية. والصفوة بهذا المعني تنقسم إلى:-

(أ) صفوة حاكمة، وتتألف من الذين يلعبون دورا ملحوظا مباشرا أو غير مباشر في إدارة شئون الحكومة.

(ب) صفوة غير حاكمة وتتألف من بقية أفراد الصفوة بمعناها العام والذين ليسوا في مراكز القوة.

والصفوة السياسية عند "باريتو" ليست نتاجا للأوضاع الاقتصادية ولا تعتمد في وجودها علي المهارات التنظيمية، وإنما هي نتاج للعوامل النفسية الثابتة والتي أسماها الرواسب Residus والتي تعد انعكاسا للغرائز والميول الفطرية الإنسانية، وأهم هذه الرواسب لديه راسبان:

الأول: راسب التكامل

الثاني: راسب استمرار الجماعات ودوامها

وتميل الصفوة الحاكمة إلى الحصول علي القوة والمحافظة عليها بوسائل ترتبط بهذين

---

(1) Finer, Velfredo Pareto: Sociological writings; (Oxford:)

الراسبين، فأفراد الصفوة الذين يؤثر في سلوكهم راسب التكامل يميلون إلى استخدام الحيلة والخداع والمكر والدهاء، وهؤلاء يحكمون عن طريق الرضاء العام وذلك باختراع الأيديولوجيات والحلول التوفيقية. أما الأفراد الذين يسود لديهم راسب استمرار الجماعات فيميلون إلى استخدام العنف في الحصول علي القوة والمحافظة عليها، ويواجهون المعارضة بالسحق وفرض النظام العام بالإكراه[1].

بهذا يتضح أن الأساس الذي تقوم عليه الصفوة السياسية عند "باريتو" أساس نفسي (سيكولوجي)، حيث إن الصفوة السياسية هي الجماعة التي لها من الخصائص النفسية (الرواسب) ما يمكنها من الحصول علي القوة والاحتفاظ بها.

ثانيا – الاتجاه التنظيمي في تفسير القوة السياسية للصفوة:

من رواد هذا الاتجاه موسكا وروبرت ميشيلز، حيث إنهما قد نظرا إلى مفهوم الصفوة من زاوية مختلفة، بعبارة أخري فقد مثل موسكا وميشيلز اتجاها خاصا في دراستهما للصفوة السياسية. وقد تجد بلورة لفكرة موسكا عن الطبقة الحاكمة في عباراته التاليه "... في كل المجتمعات – ابتداء من تلك التي حققت بالفعل شوطا كبيرا من التقدم ثم شهدت أفولا بعد ذلك، حتي تلك التي لا تزال في قمة تقدمها وقوتها – طبقتان متميزتان من الناس: طبقة تحكم (بفتح التاء) وطبقة تحكم (بضم التاء)، والطبقة الأولي عادة ما تكون أقل عددا، وأقوي سيطرة علي وظائف السياسية وأشد احتكارا للقوة، فضلا عن تمتعها بالمزايا المصاحبة للقوة. أما الطبقة الثانية فهي الأكثر عددا، والخاضعة لتوجيه وتحكم الطبقة الاولي، الذي يتخذ أسلوبا أكثر أو أقل قانونية أو عنفا، وهي تمد الطبقة الأولي – من الناحية المظهرية علي الأقل – بالوسائل المادية والأدوات الأساسية والحيوية لبقاء النظام السياسي[2].

وقد ذهب "موسكا" إلى أن مصدر قوة الطبقة الحاكمة في قلة عددها وقدرتها التنظيمية العالية، وتقديرها الدقيق لمصادر القوة في المجتمع، فمما لا شك فيه أن الجماعة الصغيرة أكثر سرعة في التنظيم والتماسك من الجماعة الكبيرة غير المنظمة، حيث تكون قنوات الاتصال في الجماعة الصغيرة أكثر سهولة ويسرا منها في الجماعة الكبيرة. هذا فضلا عن سرعة احتكاك أعضائها، الأمر الذي يؤدي إلى الاستجابة السريعة من قبل الأقلية للظروف المتغيرة، وهي استجابة لا تتاح علي هذا النحو للجماهير غير المنظمة التي تتخبط بحثا عن رد الفعل المناسب[3].

---

(1) Ibid., pp. 38-39

(2) G. Mosca, The Ruling Class; (New York: Mc- Graw- Hill Book Com.; 1939) p. 56.

(3) Ibid., p. 53.

كما تسمتد الطبقة الحاكمة عند "موسكا" وجودها من تملكها لبعض الخصائص ذات القيمة العالية من وجهة نظر معظم الأفراد في المجتمع. وقد أشار إلى الثروة أو الاهتمام بالصالح العام أو التحكم في السلطة العسكرية أو المركز الديني، غير أنه أكد علي القدرات التنظيمية التي تتمتع بها هذه الأقلية علي أنها أهم هذه الخصائص جميعا(١) ويتضح من صياغة "موسكا" هذه، أنه بالرغم من إشارته إلى الثروة والتحكم في السلطة العسكرية، وهي إشارة تقربه من الصياغة الماركسية، إلا أن إصراره علي الأساس التنظيمي للطبقة الحاكمة وعلي كونها أقلية منفصلة عن الجماهير إلى حد ما هو السبب في كون صياغته أقرب إلى مفهوم الصفوة منها إلى مفهوم الطبقة الحاكمة(٢).

وهناك عنصر آخر في نظرية "موسكا" يبدو أنه أسهم في تعديل خطوطها الأساسية، ففي العصور الحديثة لم تعد الصفوة تحتل مكانا عاليا فوق بقية قطاعات المجتمع، ذلك أنها قد غدت مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمجتمع من خلال صفوة فرعية، وتشكل هذه الصفوة الفرعية جماعة كبيرة تمثل طبقة وسطي جديدة، أما فئات هذه الطبقة فتشمل الموظفين والمديرين وموظفي الياقة البيضاء والعلماء والمهندسين والمثقفين، ومهمة هذه الجماعات ليست قاصرة علي إمداد الصفوة (الطبقة الحاكمة بالمعني الضيق) بالكفاءات والمهارات، إنها في حد ذاتها عنصر حيوي في حكومة أي مجتمع(٣).

وأيا ما كان الأمر فيما يقصده "موسكا" بمن هم عناصر الطبقة الحاكمة أو الصفوة السياسية، الا أن الأمر المؤكد أنه يعول علي القدرات التنظيمية الفائقة لعناصر الصفوة السياسية أساسا لقوتها السياسية وسيطرتها علي مواقع التأثير والنفوذ في المجتمع.

وقد حاول "روبرت ميشيلز" في مؤلفه الشهير (الأحزاب السياسية) تدعيم وبلورة تفسير "موسكا" لمصدر القوة السياسية للصفوة الحاكمة، وأن ذلك يعود إلى الطابع التنظيمي للصفوة السياسية، وانتهي "ميشيلز" من دراسته لعدد من الأحزاب الاشتراكية، ونقابات العمال في أوروبا فيما قبل الحرب العالمية الأولي إلى صياغة لقانونه الشهير "القانون الحديدي للأوليجاركية". وقد قصد "ميشيلز" بدراسته تلك إبراز بعض العوامل الاجتماعية والنفسية التي تحول دون تحقيق الديمقراطية، فالديمقراطية عنده تؤدي إلى الأوليجاركية، حيث إن التنظيمات قد تنشأ نشأة ديموقراطية قائمة على المساوة، ثم تتحول بمرور الوقت إلى تنظيمات خاضعة لحكم قلة من الأفراد يتحكمون في مواردها لخدمة أغراضهم الخاصة(٤). وهذه حتمية تؤكدها عوامل تنظيمية تعود إلى طبيعة

---

(1) Ibid., p. 54, 57, 59.

(٢) د. أحمد زايد، البناء السياسي في الريف المصري، مرجع سابق، ٤٣.

(3) James H. Neisel, Makers of Modern Social Science, Pareto, Mosca, (New Jersey, Prentice-Hall, Inc., 1965), p. 6.

(4) R. Michels, Political Parties, (New York: Dover Publication, Inc., 1959), p. 11,32.

التنظيمات المعاصرة وعوامل فنية معاصرة، وأخيرا عوامل نفسية، هذه العوامل تؤكد حتمية سيطرة القلة أو تؤدي إلى حتمية قيام الاوليجاريكة كما سماها.

(١) العوامل التنظيمية:

حيث تتسم التنظيمات المعاصرة بكبر حجمها، الذي يجعل قيام الديمقراطية داخلها -بمعني اشتراك كل الناس في اتخاذ القرارات وحل المشكلات- أمرا مستحيلا، وحينما ينشأ التنظيم وينمو عند حجم معين يصبح تقسيم العمل مطلبا أساسيا، حتي تتعقد الوظائف وتبدأ معالم البيروقراطية في الظهور[١].

(٢) عوامل فنية:

تعود إلى تعقد المشكلات المعاصرة التي يجب علي صانعي القرار مواجهتها، ففي إطار تقسيم العمل تزداد المهام والأدوار، تعقيدا كما تتطلب تدريبا ومعرفة فنية متخصصة، والتخصص يعني الخبرة الفنية، ومن ثم يبدأ قادة التنظيم في تأكيد أهمية الخبرة الفنية التي يستخدمونها وسيلة لإسباغ الشرعية علي سلطتهم[٢].

(٣) عوامل نفسية:

تعود إلى الطبيعة الإنسانية وميولها، فما إن يجعل القائد أو الرئيس علي السلطة ويتعود عليها يجد صعوبة في التنازل أو التخلي عنها، فضلا عن أن ممارسة القوة ذاتها تحدث تحولا سيكولوجيا في شخصية القائد، فتزداد ثقته بنفسه ويبالغ في عظمته، ويعمق من هذا الشعور أن الجماهير تنظر إلى من هم في الحكم كأن لهم حقا فيه، ولا يخذلونهم إلا في حالات نادرة رغم عدم صلاحيتهم[٣].

(٤) عوامل تعود إلى طبيعة الجماهير الخاضعة لسيطرة القلة:

فتلك الجماهير تتسم بالسلبية التي تتضح في عدم المواظبة علي حضور الاجتماعات السياسية، وترك إدارتها للموظفين المتفرغين، هذا فضلا عن اتسام الجماهير بعدم الكفاية السياسية، حتى إنها تميل باستمرار إلى تفويض من يتولى المهام السياسية المختلفة، حتي ولو كانت مؤهلاته وقدراته محدودة للغاية[٤].

هذه هي العوامل التي تحول دون إقامة حكم ديمقراطي، وتؤدي من وجهة نظر

---

(2) Ibid., pp. 26.

(2) Ibid., p. 31.

(3) Ibid., p. 33.

(4) Ibid., p. 29, 33.

وراجع أيضاً: د. فاروق يوسف، القوة السياسية، اقتراب واقعي من الظاهرة السياسية، القاهرة، مكتبة عين شمس، ١٩٧٩، ص ٨٧.

"روبرت ميشيلز" إلى نمو الاتجاهات الأوليجاركية في التنظيمات السياسية، وعلي الرغم من أن "روبرت ميشيلز" قد قصر تحليله علـى الأحزاب الساسية بصفة خاصة إلا أنه صاغ قانون الأوليجاركية ليطبق علي كافة التنظيمات ويتضمن ذلك تنظيم الدولة، وهذا ما يضع "روبرت ميشيلز" جنبا إلى جنب مع "باريتو" و موسكا" باعتبارهم يمثلون النظرة التقليدية للصفوة التي تذهب إلى أن كل الناس يحكمون بواسطة صفوة واحدة مترابطة.

ثالثا – الاتجاه الاقتصادي في تفسير القوة السياسية للصفوة:

سبقت الإشارة إلى أن كتاب الصفوة التقليديين أمثال "باريتو" و موسكا" قد قدموا مفهوم الصفوة بديلا للطبقة الحاكمة عند "ماركس"، وهدفوا إلى تفنيد ما تذهب إليه الماركسية من اعتبار العامل الاقتصادي هو الأساس الوحيد للقوة السياسية، ومنذ منتصف القرن العشرين أصبح كتاب الصفوة من التقدميين غير الراضين عن الديمقراطية الغربية بشكلها القائم، وحاولوا نقدها من خلال معالجتهم لمفهوم الصفوة، ومن ثم حاولوا أن يمزجوا في دراستهم لمفهوم الصفوة بين عناصر من الماركسية وأخري من الصفوة[١]. ومثل هذا الاتجاه الحديث في معالجة مفهوم الصفوة التقاء بين الطبقة الحاكمة بالمفهوم الماركسي والصفوة السياسية.

وأبرز محاولة للتوفيق بين مفهوم الطبقة الحاكمة لماركس ومفهوم الصفوة السياسية في اتجاهها التقليدي عند "باريتو" و موسكا و "روبرت ميشيلز" هي محاولة "جيمس بيرنهام".

والقضية الأساسية التي تقوم عليها نظرية "بيرنهام" هي أن النظام الرأسمالي المعاصر الذي يتسم بأسلوب خاص للإنتاج يسيطر عليه أصحاب المصانع والبنوك مع وجود نظام خاص للمعتقدات هو في تدهور مستمر، وأنه سيتحول تدريجيا إلى نموذج آخر للمجتمع أطلق عليه "المجتمع الإداري"[٢] بمعني أنه مجتمع تسيطر عليه صفوة إدارية تتولي شئونه الاقتصادية والسياسية. ويحاول "بيرنهام" تشخيص الأزمة التي تمر بها الرأسمالية المعاصرة التي تتمثل في أنه قد أصبح هناك فصل بين ملاك القوي الإنتاجية (الرأسماليين) وإدارتها، ونتيجة لذلك سيجد الملاك الرأسماليون أنفسهم في موقف يشبه طبقة الأعيان التي تنفق أرباحها دون أن تسهم في عملية الإنتاج، وهذا يتيح لطبقة المديرين سيطرة علي القوي الانتاجية، هذه الطبقة الإدارية بسيطرتها علـي أدوات الإنتاج وتحكمها في توزيع ناتج العملية الإنتاجية ومنعها الآخرين من الوصول إلى مواقعها حتى لاتتحكم في

---

(١) انظر: د. فاروق يوسف، القوة السياسية، مرجع سابق ص ٥٧، ٩٣

(2) V. Burnham, the Managarial Revolution, Op. Cit., P.29, 71.

الثروة في المجتمع فقط وتمثل القوة السياسية.

ويظهر تأثر "بيرنهام" بالنظرية الماركسية في تفسيره لمصدر القوة السياسية للصفوة. فتحكمها في وسائل الإنتاج هو الذي يمنحها الوضع المسيطر في أي مجتمع، وفي ذلك يقول: "... إذا أردنا أن نبحث عن الطبقة الحاكمة فعلينا أن نبحث عن الطبقة التي تحصل علي أعلي الدخول". وتتخذ القوة عند "بيرنهام" طابعا تراكميا، فالتحكم في وسائل الإنتاج يصاحبه بالضرورة قوة اقتصادية وسياسية واجتماعية، وان التحكم في اتخاذ القرارات السياسية يصاحبه قوة اقتصادية

وهكذا.. فإن تفسير "بيرنهام" للتغير الطبقي تفسير ماركسي، إلا أنه عاد إلى علماء الصفوة، فأخذ منهم الفكرة القائلة بأن هذا التغير سيؤدي بالضرورة إلى ظهور طبقة حاكمة جديدة [١]

هذا، وقد تضمنت نظرية "بيرنهام" تحليلا لدور المديرين، موضحا أنهم سيشكلون صفوة حاكمة، كما فرق بين فئتين من المديرين: الفئة الأولي، تشمل العلماء والمتخصصين في التكنولوجيا ومديري عملية الإنتاج والقائمين علي تنظيمها. أما الفئة الثانية، فتضم المديرين بالمعني الدقيق للكلمة الذين يشغلون قمة الأوضاع الإدارية[٢].

هذه فكرة "بيرنهام" عن الصفوة الحاكمة في المجتمع الرأسمالي المعاصر، وهي كما هو واضح تختلف عن الاتجاه التقليدي لنظرية الصفوة في أنها لا ترجع القوة السياسية للصفوة إلى الاتجاهات السيكولوجية الثابتة (باريتو) أو إلى الخصائص التنظيمية للصفوة (موسكا وميشيلز)، وإنما ترجعها إلى القوة الاقتصادية، ومن ثم كان الاختلاف بينها وبين النظريات التقليدية والالتقاء بينها وبين الماركسية، في الوقت الذي تحتفظ فيه بوجهة النظر الصفوية في أن القلة هي التي تحتكر حتما اتخاذ القرارات السياسية في المجتمع[٣].

رابعا- الاتجاه النظامي في تفسير قوة الصفوة (سي، رايت ميلز وصفوة القوة):

يشارك "رايت ميلز" "بيرنهام" في موقفه من أن بناء المكانة في الصفوة، أو بعبارة أخري أساس القوة السياسية للصفوة لا يفسر في ضوء العبقرية أو سيكولوجية الأفراد أعضاء الصفوة، وإنما يتعين دراسة الصفوة من خلال البناء الاجتماعي والاقتصادي

(1) Ibid., pp. 72-73
(2) Ibid., p. 80
(3) Ibid., p. 58

للمجتمع، إذ إن مراكز القوة ترتبط بتوزيع الأدوار الاجتماعية[١]. ومن ثم قام "ميلز" بدراسة الصفوة في الإطار الاقتصادي والاجتماعي لها، وانتهي إلى أن المجتمع الأمريكي تحكمه عدة مؤسسات رئيسية تسيطر عليها صفوة محدودة العدد، وإن الصفوة في المجتمع الأمريكي هي نتاج لطابع المجتمع النظامي الحديث، حيث تشغل نظم بعينها المواقع الحيوية في المجتمع[٢].

ولقد عرف "ميلز" صفوة القوة بالطريقة نفسها تقريبا التي عرف بها "باريتو" الصفوة الحاكمة فهو يقول: " يمكن تعريف صفوة القوة في ضوء وسائل القوة بأنها تشمل أولئك الذين يشغلون الأوضاع القيادية، وميز بين ثلاث صفوات أساسية في الولايات المتحدة هي: رؤساء الشركات، والقادة السياسيون، وأخيرا القادة العسكريون[٣]. ويري "ميلز " أن هذه الجماعات الثلاث تشكل - مجتمعة- صفوة قوة واحدة، لأن أفراد هذه الصفوة يتماثلون في أصولهم الاجتماعية، وبينهم علاقات أسرية وشخصية، بالإضافة إلى تبادل الأدوار فيما بينهم في المراكز العليا[٤].

ومما يذكر هنا أن "ميلز" استخدم مصطلح "صفوة القوة" مفضلا إياه علي مصطلح "الطبقة الحاكمة" معللا ذلك بقوله: " إن مصطلح الطبقة الحاكمة يحمل ظلالا سيئة، فالطبقة مصطلح اقتصادي والحكم مصطلح سياسي، وعبارة الطبقة الحاكمة بهذا المعني تعني أن طبقة اقتصادية تحكم سياسيا. ويري أن هذا المعني يتسم بالضحالة والسطحية إذ إن "الطبقة الحاكمة" لا تشير إلى شيء يتعلق بالجوانب العسكرية في المجتمع[٥]، ويعتقد "ميلز" أن تفسير الحتمية الاقتصادية أمر غير ممكن دون أن يؤخذ في الاعتبار كل من الحتمية السياسية والحتمية العسكرية[٦].

وهكذا.. فإن جوهر مفهوم (صفوة القوة) يشير إلى تعدد مصادر القوة السياسية للصفوة، فهي ترجع إلى القوة الاقتصادية (رؤساء الشركات) وإلى السيطرة علي مراكز القرارات (القادة السياسين)، وأخيرا السيطرة علي أدوات العنف أو القوة العسكرية (القادة العسكريون) وهذا ما يميز "ميلز" عن النظرة التقليدية، ويجعله يمثل التقاء مع النظرية الماركسية، ولكنه يلتقي مع الفكر الصفوي في أن هذه الجماعات الثلاث، رغم تعدد مصادر قوتها، إلا أنها لا تشكل صفوات متعددة، وإنما تشكل جميعها صفوة قوة مترابطة وموحدة تمارس قوتها من خلال السيطرة علي المؤسسات في مجتمع المؤسسات.

---

(١) د. محمد علي محمد، أصول الاجتماع السياسي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٤، ص ٣٩٣.

(2) Parry, Op. Cit., p. 29.

(3) C. Wright Mills, The Power Elite, (New York: Oxford University Press, 1959), p. 276.

(4) Ibid., pp. 278-279

(5) Ibid., pp. 277-278

(٦) بوتومور، الصفوة والمجتمع، مرجع سابق، ص ١٥، ٢٥

خامسا – الصفوات المتعددة وصنع القرار:

لقد أثار الفكر الصفوي – بشكل عام – والاتجاه التقدمي منه بشكل خاص، انتقادات عديدة للنظريات الديمقراطية الغربية، بوصفها نمطا من أنماط النظم السياسية، الأمر الذي أثار رد فعل الليبراليين من علماء الاجتماع والسياسة للرد علي هذه الانتقادات، مما أضاف تطويرا جديدا لمفهوم الصفوة، والذي أطلق عليه " الاتجاه التعددي" بمعني تعدد الصفوات في المجتمع[1].

ويعد "روبرت دال" من أبرز ممثلي التعددية السياسية، حيث انتقد بحدة مفهوم الصفوة الحاكمة، الذي يشير إلى تركيز القوة السياسية في أيدي فئة قليلة العدد يشكلون فيما بينهم صفوة واحدة مترابطة، ويمارسون تأثيرا معينا علي الجماهير. ويري أنه لكي نسلم بهذا التأثير، أو بمعني أدق لكي نسلم بأن جماعة ما تمارس قوة وتأثيرا علي الآخرين، فانه لا بد من تحديد مدي التأثير، وموضوعات التأثير، ففي الإمكان المضاهاة بين النفوذ النسبي للأشخاص إذا كان يتعلق بالموضوع نفسه، وعلي هذا فإن البيان الذي يصدر عن النفوذ ولا يوضح تحديدا المجال الذي يمارس فيه النفوذ يعد شيئا خاليا من أي معني[2] يقول " دال: ".. لا يستطيع أي باحث أن يجزم بأنه حدد سيطرة مجموعة من الأفراد في مجتمع محلي أو في أمة بأسرها، دون أن يقيم تحليله علي فحص دقيق لعدد كبير من القرارات، بحيث تمثل هذه القرارات مجموعة القرارات التي اتخذت داخل النظام السياسي، أو علي الأقل عينة منها. ومن دراسة هذه القرارات نستطيع أن نتعرف علي ما إذا كان هناك جماعه معينة أم عدة جماعات استطاعت التأثير في صنع هذه القرارات[3].

وينتهي هذا الاتجاه إلى القول بالتعددية التي تعني نظاما اجتماعيا وسياسيا تكون فيه القوة منتشرة ومشاعة بين عدد كبير من الجماعات الخاصة ومنظمات المصلحة والأشخاص الممثلين لتلك الجماعات والمنظمات، ولا نستطيع أن تحدد معالم القوة بشكل قاطع لإن كل فرد في المجتمع يمتلك شيئا منها.

كما ينتهي الاتجاه التعددي في تحليله الأخير إلى معادلة القوة السياسية بالمشاركة في صنع القرار. بمعني أن ممارسة القوة السياسية تكون من خلال المساهمة في صنع القرارات الرئيسية في المجتمع، وذلك يأتي من خلال صفوات متعددة كل منها يمارس قوة في مجموعة معينه من القرارات الخاصة بمجال معين في المجتمع إذ لكل مجال من المجالات

---

(1) Parry, Political Elites, Op. Cit., pp. 64-69.

(2) R. Dahl, "The Concept of Power", Behavioral Science, Vol. 2, July, 1957, pp. 205 - 206

(3) R. Dahl, " A Critique of the Ruling; Elite Model", American Political Science Review, Vol., 52, 1, Jun., 1958 pp. 465-466.

صفوة تعكسه، وهكذا يصل مفهوم الصفوة إلى منعطف جديد حيث أدخل عليه تطور قوامه وجود صفوات متعددة في المجتمع، كل منها لها مصادرها الخاصة للقوة السياسية - أي أن هناك تعددا في مصادر القوة السياسية للصفوات. هذه الصفوات كل منها يمارس تأثيرا في مجال معين لا يمتد إلى مجال آخر حيث يبرز التأثير الخاص بصفوة أخري[١].

ومن الملاحظ أن كتاب التعددية - ومن بينهم "دال" و "سوزان كيلر" -رغم نقدهم لمفهوم الصفوة الموحدة والمترابطة عند " باريتو" و "موسكا" و " ميشيلز" وكذلك "بيرنهام" و "ميلز" إلا أنهم لم يستطيعوا أن يتجاوزوا هذا المفهوم، بل تأثروا في تحليلاتهم بالتراث الفكري لعلماء الصفوة التقليديين. ويتضح ذلك بجلاء في بحث روبرت دال عن مفهوم (الرجل السياسي)، وتقسيمه للأفراد من حيث درجة اهتمامهم بالحياة السياسية إلى الطبقة السياسية والتي تتألف من الأفراد الذين لديهم درجة عالية جدا من الاهتمام بالحياة السياسية وهم يشاركون من الناحية النفسية في قرارات الحكومة، وهذه الطبقة تضم ذوي السلطة والباحثين عن السلطة والنفوذ، وهؤلاء الأفراد الذين يظهرون الاهتمام السياسي أكثر من غيرهم في معظم النظم السياسية، ويظهرون العناية واستشعار الأهمية تجاه القرار ومعرفته ونشاطه في هذا الخصوص، هؤلاء الأفراد لا يؤلفون نسبة كبيرة في الراشدين، بل يؤلفون مجرد أقلية[٢].

أما الطبقة اللا سياسية، حيث يوجد عدد لا يستهان به من الناس لا يبدون أي اهتمام بالسياسة، ويكونون معدومي النشاط في مجالاتهم، ووجود النفور من السياسة واللا مبالاة عند الكثير من المواطنين أمر مألوف وشامل تقريبا، وراح "دال" يلتمس أسبابا لتلك اللامبالاة، منها ما يتوقعه الإنسان من احتمال تأثيره علي النتائج، وثقة الإنسان بتدني فاعليته السياسية وتقديره للمنافع التي تعود عليه من المشاركة والاهتمام السياسي[٣].

ولعل تفرقة "دال" بين الطبقة السياسية والطبقة اللاسياسية تذكرنا بتفرقة باريتو بين الصفوة واللاصفوة، والطبقة الحاكمة عند "موسكاً وتلك المحكومة أو الخاضعة، وإن كان يوجد فرق يتركز في جانبين:

---

(١) في تحليل مفهوم القوة وانتشارها في المجتمع من منظور الاتجاه التعددي راجع:

Nelson W. Polsby, How to study Community Power: The pluralist Alternative; in: R. Bell, D. W. Wdwards, Political Power: A Reader in Theory and Research, (New York: The Free press, 1969) pp. 31-35.

(2) R. Dahl, Modern political Analysis, Op. Cit., pp. 56-57

(3) Ibid., pp. 59-61

أولهما – أن "دال" لم يربط بين سلوك الطبقة السياسية وبين نمط الفعل غير المنطقي، بل إنه صور سلوك هذه الطبقة السياسية وكأنه سلوك غير رشيد، فأعضاؤها لا يحسنون الاختيارات السياسية، ويتأثر سلوكهم إلى حد بعيد بالعادات والولاءات الشخصية والعواطف.

ثانيهما – أن الطبقة السياسية عند "دال" أكبر وأوسع نطاقا من الصفوة عند "باريتو" و "موسكا"، فهي تضم أي فاعل له اهتمام بالأمور السياسية، واستعداد للتأثير في مجراها، غير أن الأمر ليس مقصورا علي هذا الحد، فالطبقة السياسية لا تحكم كلها كما عند "موسكا"، بل إن فئة صغيرة منها تتولي مقاليد السياسة وهي الفئة التي تستطيع ان تستخدم ما يتاح لها من مصادر سياسية إلى أقصي درجة، هذه الفئة من الطبقة السياسية عند "دال " يسميها: "ذوي السلطان[1]"، إذ يرى أن الطبقة السياسية تضم في الغالب فئة من الناس تكون أكثر نشاطا من غيرها في طلب السلطان (الباحثون عن السلطان) وقد يحقق بعض الناس سلطانا يزيد على ما يحققه الآخرون، وهكذا نجد في الطبقة السياسية نفسها طبقتين فرعيتين، إحداهما للباحثين عن السلطان، والأخرى: للقادة من ذوى السلطان.

تبقي الإشارة في هذه الخلاصة إلى أن الكتاب التعدديين استطاعوا من خلال هذا الاتجاه أن يراجعوا المفاهيم الديمقراطية في السياسة، وحتي يتحاشوا ما وجهه لهم أنصار الصفوة من نقد فطوروا مفاهيم وتعريفات جديدة للديمقراطية تؤكد علي أنها منافسة بين الصفوات المختلفة في المجتمع من أجل الوصول إلى مراكز القوة، وهذا التصور للديمقراطية بوصفه نظاما سياسيا تتنافس فيه الأحزاب حول أصوات الجماهير، يعني أن الصفوات مفتوحة نسبيا وأنها تقوم علي أساس الجدارة[2]، كما أن فكرة المساواة التي تنطلق منها الديمقراطية والتي فندتها نظرية الصفوة يمكن إعادة تفسيرها علي أنها تكافؤ فرص، وبهذا المعني تصبح الديمقراطية خاصية للمجتمعات التي تكون فيها الصفوات – سواء أكانت اقتصادية أم ثقافية أم سياسية– مفتوحة لكل فرد من حيث المبدأ، والتي يكون الالتحاق بها متاحا لكل المستويات الاجتماعية المختلفة علي أساس الجدارة[3].

إن أهم سمة للنظام الديمقراطي هي في وجود مجموعة من الصفوات التي تتكون من أفراد محترفين قادرين علي إصدار قرارات أكثر كفاءة في تحقيق الصالح العام، بمعني أن التركيز ليس علي مدي المشاركة السياسية، وهذا ما دعا من يؤمنون بالديمقراطية والتعددية إلى تبني مفهوم الصفوة ووضعه في إطار وظيفي صريح، والمثال علي ذلك

---

(١) د. أحمد زايد، البناء السياسي في الريف المصري، تحليل لجماعات الصفوة، مرجع سابق، ص ٦١-٦٢.

(2) R Dahl, Modern Potlitical Analysis, Op. Cit pp. 63-64.

(٣) ت. بوتومور، الصفوة والمجتمع، مرجع سابق ١٢٥.

"سوزان كيلر" (١)

بهذا تتضح معالم مفهوم الصفوة السياسة والنظريات المختلفة في تنـاول المفهـوم مـع بيان لمصادر ولأسس القوة السياسية للصفوة التي أهلتها لتسنم مراكز اتخاذ القرار.

ونأتي الآن إلى عرض هذا المفهوم علي الرؤية الإسلامية لمفهوم اهل الحل والعقد.

---

(1) S. Keller, Elite, Op. Cit., p. 27.

المبحث الثاني

الصفوة السياسية في ضوء الرؤية الإسلامية لأهل الحل والعقد

بعد عرض مفهوم الصفوة السياسية كما تحدده الكتابات السياسية في الفكر الغربي ورؤيتها لمصادر القوة التي ترتكز عليها الصفوة السياسية، واعتبارها قله حاكمة تسيطر علي مقاليد الأمور، أو اعتبارها الجماعة التي تسيطر علي مراكز صنع واتخاذ القرار السياسي، هل يمكن وفقا لهذا المفهوم اعتبار أهل الحل والعقد - وهي الجماعة التي تتولي أمور الأمة حلا وعقدا- صفوة سياسية ؟

الإجابة عن هذا السؤال تقتضي وضع مفهوم الصفوة السياسية والنظريات السالفة للصفوة السياسية ومصادر قوتها في ميزان الرؤية الإسلامية لمفهوم أهل الحل والعقد كما سبق بيانه، لتبين أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف بين المفهومين، وحتي يمكن أن نتبين هل هناك أرضية مشتركة يقف عليها المفهومان؟، أم أن كلا منهما له أرضه وحدوده التي يقف عندها ولا يتعداها إلى الآخر، بحيث يمكن القول إن كلا من المفهومين له استقلاله عن الآخر؟.

ومنهج المقارنة هنا ينبغي أن يركز علي بيان الفروق وليس الأشباه والنظائر، حتي لانقع في خطأ الحكم أو توهم الاتفاق أو الاختلاف وفقا للأشباه والنظائر، وهذا موضع خطر علمي، ولعل التركيز علي الفروق يجنبنا هذه الخطورة. فالنظريات الاجتماعية بشكل عام - ومن بينها النظريات السياسية - قامت علي أسس منهجية وأطر فكرية خاصة بها، ولها ظروفها التاريخية الخاصة بها، وتصدر في تحليلاتها وتفسيراتها عن منظومتها الفكرية الخاصة، بل وتطرح مشكلات اجتماعية وسياسية خاصة بها أيضا. الأمر الذي يفرض المقارنة بين المفهومين من منطلق البحث عن الفروق بشكل أساسي، وإن كانت النظائر والأشباه بين المفهومين لن تغفل بشكل كامل.

فما هي إذن أوجه المقارنة بين المفهومين ؟

هذه الأوجه يمكن صياغتها فيما يأتي:

١ - ما مدي الاختلاف أو الاتفاق بين مفهومي الصفوة السياسية وأهل الحل والعقد، من حيث القول بالحتمية الصفوية؟، بمعني التسليم بأن كل مجتمع يشتمل علي فئتين أساسيتين:

- فئة قليلة العدد، تتولي مقاليد القوة في المجتمع، بحيث تصبح صاحبة السلطة النهائية في صنع واتخاذ القرار السياسي.

- وفئة محكومة كثيرة العدد، عليها واجب الطاعة وتنفيذ القرارات التي تصدرها

الفئة الأولي؟.

٢-مامدي الاتفاق أو الاختلاف بين طبيعة كل من مفهومي الحل والعقد والصفوة السياسية، باعتبارهما جماعتين تملكان صلاحيات صنع واتخاذ الخطاب السياسي الملزم وممارسة الضبط السياسي في المجتمع ؟

٣- ما مدي الاختلاف أو الاتفاق في أسس أو مصادر القوة لكل من الجماعتين؟، ومن بعد؛ ما هي طبيعة القوة التي تحوزها كل من الجماعيتن ؟

٤- ما هي طبيعة المنطلقات أو المصادر والخلفية الفكرية لأهل الحل والعقد والصفوة السياسية ؟

٥- ما هي أوجه الاختلاف أو الاتفاق في طبيعة الغايات لكل من الجماعتين ؟

هذه هي الملامح الرئيسية أو الإطار الفكري للمقارنة بين المفهومين، التي سيتناولها البحث في الصفحات التالية:

أولا – الحتمية بين الصفوة السياسية وأهل الحل والعقد

إن المقولة الأساسية التي تقوم عليها نظريات الصفوة، وتصل في التأكيد عليها إلى حد اعتبارها حتمية تاريخية - بمعني أن هذه المقولة تنطبق وبشكل حتمي علي كل المجتمعات في كل المراحل التاريخية المختلفة – هذه المقولة مفادها أن كل المجتمعات علي اختلاف مراحلها التاريخية وتطورها السياسي والاجتماعي تنقسم إلى مجموعتين من الأفراد: المجموعة الأولي قليلة العدد تملك سلطة صنع واتخاذ القرار السياسي وهي الفئة الحاكمة، والمجموعة الثانية كثيرة العدد، عليها واجب الطاعة للفئة الأولي وتنفيذ قراراتها.

هذه المقوله تتفق عليها نظريات الصفوة السياسية، وإن اختلفت في رؤيتها لمصادر قوة الصفوة السياسية. وقد سبق أن رأينا كيف يتفق مفهوم الطبقة الحاكمة عند "كارل ماركس" مع مفهوم الصفوة السياسية في التأكيد علي هذه التفرقة الاجتماعية أو الانقسام في المجتمع إلى حكام ومحكومين وإن تقررت هذه التفرقة علي أسس مختلفة بين كل منهما.

وإذا ألقينا نظرة علي الفكر السياسي الإسلامي لنستطلع الموقف من الحتمية الصفوية نجد أن هناك اتفاقا ما مع هذه الحتمية، ولكنه يختلف في فلسفة هذه الحتمية وتأسيسها اختلافا جذريا.

إن أحد المحاور الفكرية الرئيسية في الفكر السياسي الإسلامي هو البحث في وجوب إقامة السلطة الحاكمة وضرورتها، ويطرح تحت عنوان: "حكم نصب الإمامة" أو كما

عبر الإمام الجويني في غياث الأمم "وجوب نصب الأئمة وقادة الأمة "، وقد أولي فقهاء السياسة الإسلامية لموضوع "إيجاد قوة حاكمة" لحراسة الدين والذب عنه عناية فائقة، حتي إن جوهر بحث الإمامة يتعلق بالإمام وشروطه وحكم نصبه ومستنابيه وشروطهم باعتبارهم أهل الحل والعقد أولي الأمر الذين يحملون الناس علي مقتضي النظر الشرعي. وذلك الاهتمام بموضوع الإمامة وحكم نصبها يبلغ حد اعتبارهم الرئيس الأعلي للدولة قائما مقام النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به".

ويلخص الإمام ابن حزم الظاهري موقف الفكر السياسي الإسلامي من مسألة إقامة الفئة الحاكمة، أهل الحل والعقد، فيقرر اتفاق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج علي وجوب إقامة الإمامة، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام ا لله، ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتي بها رسول ا لله (صلي اليه عليه وسلم) حاشا النجدات من الخوارج، فإنهم قالوا لا يلزم الناس فرض الإمامة وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم، وهذه فرقة - كما يقول - ما نري بقي منهم أحد(1).

نحن هنا إزاء موقفين في الفقه السياسي الإسلامي من قضية " إقامة الفئة الحاكمة "

الأولي: وجوب إقامة الفئة الحاكمة، وهم أولو الأمر أهل الحل والعقد.

الثاني: جواز(2) إقامة الفئة الحاكمة.

أما الرأي الأول القائل بوجوب إقامة الفئة الحاكمة، فهو رأي السواد الأعظم من فقهاء السياسة الإسلامية، وهو يذهب إلى فرض أو وجوب إقامة الإمامة (السلطة الحاكمة)، وعدوا هذا الفرض أو الواجب من الفروض الكفائية، بمعني أن الأمة بأسرها مسئولة عن إقامة هذا الفرض، ويكفي أن يقيمه عنها بعض منها " أهل الاختيار"، فإن لم يقم بهذا الواجب أحد من الأمة أثمت الأمة بأجمعها، فالحتمية أو الوجوب هنا

---

(1) ابن حزم، الفصل، مرجع سابق، ص ٨٧.

(2) التعبير بالوجوب والجواز هنا اصطلاحات فقهية خاصة بالشريعة الإسلامية. حيث يري علماء أصول الفقه أن أفعال المكلفين (المسلم المكلف) كلها تقع في مرتبة أو أخري من هذه المراتب: الوجوب، الندب، الإباحة (الجواز)، الكراهة، والتحريم. والوجوب او الفرض أعلي هذه المراتب، والواجب أو الفرض هو ما طلب علي وجه اللزوم فعله بحيث يأثم تاركه ويرادف المحتوم واللازم، ويعرفه بعض علماء الأصول بأنه ما يذم تاركه، فترك كل فرض يستوجب ذما من الشارع ومع الذم العقاب. أما الجواز او المباح ما خير الشارع المكلف فيه بين الفعل والترك، له أن يفعل أو لايفعل، وهذه أقسام الحكم التكليفي وينبغي أن يفهم - في هذا الإطار - القول بوجوب أو جواز إقامة الفئة الحاكمة.

انظر في اقسام الحكم التكليفي للعباد بين المراتب السابقة ومفهوم الواجب وكيف أنه ما طلب الشارع فعله علي وجه الحتم واللزوم.

- د. حسين حامد حسان، أصول الفقه، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧. ص ٤٤-٧٦.

وجوب ديني التقصير فيه يوجب الإثم والعقاب من ا لله.

أما الرأي الثاني، وهو رأي القلة من فقهاء السياسة الإسلامية - النجدات من الخوارج والأصم - هذا الرأي يعد من حيث أهميته في فقه السياسة الإسلامية من تاريخ الأفكار السياسية الإسلامية، وقد عبر عن هذا المعني ابن حزم بقوله: "وهذه فرقة ما نري بقي منهم أحد". وهم يرون أنه لم يرد من الشارع نص قاطع علي فرضية أو وجوب قيام السلطة الحاكمة، وإنما أمر قيامها متروك للإنسان أن يفعلها أو يدعها، فلا يترتب علي تركها إثم، سواء في ذلك الفرد أو مجموع الأمة، والأمر متروك للجماعة تنظر فيه بحسب ظروفها وحاجتها عمليا لإقامة السلطة الحاكمة، وهذه الحاجة ترتبط وجودا وعدما بتحقق العدل في المجتمع، فلو تكاف الناس عن التظالم لاستغنوا عن الإمام[1].

فالرأيان يختلفان في تأسيس وجوب الإمامة، فبينما يربط الرأي الأول وجوب الإمامة بالشرع ويؤسسه علي الكتاب والسنة والإجماع، ويجعل إقامة السلطة الحاكمة في المجتمع أمرا قائما علي سبيل التأبد، لا يري ذلك أصحاب الرأي الثاني، حيث يربطون قيام السلطة بالضرورة الداعية إلى ذلك، وهي فقط إذا شاع الظلم وانمحي العدل في المجتمع، هنالك فقط تقوم الضرورة لإقامة السلطة، وإذا ساد العدل وانكف الظلم فلا حاجة بنا حينئذ إلى قيام السلطة.

ومما سبق يبين أن هناك اتفاقا بين الفقه السياسي الإسلامي - وبصرف النظر عن رأي الجواز - وفكر الصفوة السياسية فيما يتعلق بحتمية انقسام المجتمع إلى فئتين إحداهما حاكمة والأخري محكومة. ولكنهما في فلسفة هذا الانقسام الحتمي للمجتمع فإن كلا من الفكرين يفترق عن الآخر افتراقا لا التقاء فيه.

فمن المعلوم أن نظريات الصفوة قامت أساسا كرد فعل للنظرية الماركسية، وكان

---

(١) ابو حسن الاشعري، مقالات الإسلاميين، جـ ٢، مرجع سابق، ص ١٤٩.

يقول ابن خلدون في المقدمة: "... وقد شذ بعض الناس فقال بعدم وجوب هذا النصب رأسا لا بالعقل ولا بالشرع... والواجب عند هؤلاء إنما هو إمضاء أحكام الشرع، فإذا تواطأت الأمة علي العدل وتنفيذ أحكام ا لله لم يحتج إلى إمام ولا يجب نصبه، وهؤلاء محجوجون بالإجماع، ثم يعلل هذا الموقف فيقول: والذي حملهم علي هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا.. ولا شك أن في هذه مفاسد محظورة وهو من توابعه كما اتي علي العدل والنصفة وإقامة مراسم الدين والذب عنه، فكأن هذه الفئة لا تري ضرورة لإقامة الفئة الحاكمة ما دامت الشريعة تنفذ لان للحكم مفاسده، فإذا تعطل تنفيذ الشريعة وتطبيق الأحكام، فإنه يجب إقامة الحاكم وارتكاب أخف الضررين وفقا للقاعدة الشرعية، حيث إن تعطيل تنفيذ الأحكام خطر يعظم عن مفاسد الحاكم.

مقدمه ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٥٨٥.

الاهتمام الأساسي لكتابها الأوائل خاصة "باريتو" هو تفنيد آراء ماركس، واعتبار الماركسية لا تصلح أن تكون علما، بذل " باريتو" في ذلك جهودا مستميتة كي يكشف عن زيف التحليل الماركسي، ولعل ذلك هو السبب الذي دفع "باريتو" إلى إقامة نسق فكري يواجه الماركسية في كل جوانبها، وفي هذا الإطار تأتي المقولة الأساسية لنظرية الصفوة والخاصة بحتمية انقسام المجتمع إلى فئة حاكمة وأخري محكومة، بهدف دحض تنبؤ "ماركس" بوجود مجتمع لا طبقي قائم علي المساواة المطلقة، وبالتالي لا يوجد مبرر لما ذهب إليه "ماركس" من أن البناء الطبقي في المجتمع ليس حتميا[١].

الآراء السابقة آراء تبريرية ومواقف فكرية دفاعية، لذا فهي عرضة للتطوير والتعديل، بل والتجاوز، وهذا ما طرأ علي نظرية الصفوة في شكلها التقليدي الذي تقول فيه بوجود صفوة واحدة مترابطة ومستمرة، وانتهت في تطورها الفكري إلي القول بوجود صفوات متعددة ونماذج متنوعة للصفوات في المجتمع، نتيجة لانتشار القوة في المجتمع. وتناول التعديل والتطوير مصادر القوة للصفوة من التفسير السيكولوجي إلى التفسير التنظيمي ثم إلى القوة الاقتصادية... الخ علي نحو ما تم عرضه.

أما الفقه السياسي الإسلامي، فقد أوجب أقامة أهل الحل والعقد أولي الأمر وجوبا كفائيا أداء لحق ا لله، وأدلة وجوب إقامة الفئة الحاكمة ونصبها هي الكتاب والسنة والإجماع، بل والعقل، وهذا الوجوب مقتضاه إقامة مباديء الدين ومقاصده، ومن ثم فإن الشرع الإسلامي هو المهيمن علي الحاكم والمحكوم علي السواء، وهو الذي قرر الحقوق لكل منهما، حيث أعطي للحاكم بأوسع معانيه حق الطاعة علي الرعية، كما أعطي الرعية حقها علي الحاكم في تنفيذ شرع ا لله فيها، ومن ثم فإن وجوب إقامة الحاكم أمر نابع وناشئ من داخل التشريع الإسلامي ذاته، لا من خارجه، فضلا عن هيمنته علي العلاقة السياسية وضبطه لها بقيم يرسيها هذا التشريع[٢].

أدلة وجوب إقامة أهل الحل والعقد:

١- أدلة الكتاب والسنة: أما الكتاب فقوله سبحانه وتعالي:

﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا ا لله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾. [٣]

ومن أدلة السنة القولية قوله (صلي ا لله عيه وسلم): "إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم"[٤].

---

(١) د. السيد الحسيني، مقدمة كتاب ت. بوتومور، الصفوة والمجتمع، مرجع سابق، ص ١٥، ١٧.

(٢) د. فتحي الدريني،خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص ٣٤٢.

(٣) سورة: النساء آية (٥٩).

(٤) رواه الإمام أحمد و أبو داود، بإسناد حسن عن أبي سعيد وأبي هريرة

انظر الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقي الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، الجزء التاسع، مصر، ادارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٤هـ ص ١٥٧.

فإذا كانت الإمرة واجبة في الأمر الهين، وهو السفر والعدد الهين وهم ثلاثة، فبالأولي يكون تدبير مصالح الأمة دينا ودنيا يقتضي هذا الوجوب بإقامة الإمارة[١].

أما السنة الفعلية فقد سبقت الإشارة إلى تأسيس الرسول (صلي ا الله عليه وسلم) للدولة عقب هجرته، بعد أن مهد لها في مكة، وصار النبي (صلي ا الله عليه وسلم) أول رئيس لتلك الدولة التي قامت في المدينة، وما معاهدته مع يهود المدينة ثم مع غيرهم إلا مظهر من مظاهر السلطان الذي أخذ يباشره بصفته رئيسا للدولة الإسلامية الوليدة في المدينة المنورة، وقد أدرك الفقهاء اجتماع صفة - الرئاسة- مع صفة النبوة في شخص الرسول (صلي ا الله عليه وسلم)بهذه الصفة[٢].

وقد أقام الرسول (صلي ا الله عليه وسلم) جهازا سياسيا وإداريا قوامه أهل الحل والعقد، الذين تحملوا معه (صلي ا الله عليه وسلم) عبء الدعوة ونشرها، وقد نهض هذا الجهاز بتلك المهمة مع غيرها من المهام الخاصة بتصريف شئون الدولة والمجتمع في ذاك الوقت.

٢- الإجماع:

وهو دليل تاريخي يتلخص في أن الصحابة بادروا إلى عقد اجتماع في سقيفة بني ساعدة لتأسيس النظام السياسي الذي يخلف النبي (صلي ا الله عليه وسلم)في إقامة أمر الدين. ولأهمية هذا الأمر، فقد أسرعوا إلى حسمه قبل تجهيز ودفن جثمان النبي (صلي ا الله عليه وسلم)[٣].

٣- دليل وظيفي:

يرجع إلى الأهمية الوظيفية لأهل الحل والعقد كجماعة حاكمة، وقد أشار القرآن إلى ذلك حيث قال تعالي: **﴿ الذين إن مكنهم في الأرض أقاموا الصلوة وآتوا الزكوة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر و لله عاقبة الأمور﴾**[٤]

وقوله تعالي: **﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾**[٥] .

---

(١) يقول الشوكاني:.. وإذا شرع هذا لثلاثة يكونون في فلاة من الأرض أو يسافرون، فشرعيته لعدد أكثر يسكنون القري والأمصار، ويحتاجون لرفع التظالم وفصل التخاصم أولي وأحري، وفي ذلك دليل لقول من قال: انه يجب علي المسلمين نصب الأئمة والولاة والحكام. انظر:

- الشوكاني، المرجع السابق، ج ٩ ص ١٥٧-١٥٨.

(٢) د. عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة، مرجع سابق، ص ١٩٥.

(٣) انظر ابن جرير الطبري، تارخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك)، الجزء الثالث مصر،دار المعارف،١٩٦٢، ص ٢١١.

(٤) سورة الحج، آية (١٤).

(٥) سورة آل عمران، آية ١٠٤.

فالذين يمكن الله لهم في الأرض ويصيروا أصحاب المكنة والقوة السياسية المنضبطة بشرع الله هم أهل الحل والعقد، وهم فئة من الأمة كما عبرت الآية الثانية وظيفتهم إقامة الدين، حيث إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الشريعة كلها، وتنفيذ الشريعة واجب، فمن يتوقف عليه القيام علي الشريعة بتنفيذ أحكامها من المسلمين تجب إقامته بالنص الآمر، كما تجب طاعته، لأنها طاعة لله في شرعه، وهؤلاء هم أولو الأمر أهل الحل والعقد، ولأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وهذا المعني لم يعزب عن تفكير الإمام ابن تيمية، إذ أيد هذا المعني بقوله "إن ولاية أمر الناس (إقامه أهل الحل والعقد) من أعظم واجبات الدين، إذ لا قيام للدين إلا بها، ولأن الله أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونصرة المظلوم، كذلك سائر ما أوجبه من الجهاد وإقامة وتنفيذ الحدود لا تتم إلا بالقوة والإمارة"[1].

وهذا ما أكده الإمام الغزالي في فلسفته السياسية بعبارة جامعة قال فيها: "لا يتم الدين إلا بالدنيا " ولذلك قيل: "الدين والملك توأمان، والدين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع.." ويقرر أن السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري للفوز بسعادة الآخرة، فضلا عن السعادة في الدنيا، وكل متوقف علي إقامة الإمام المطاع (أهل الحل والعقد كفئة حاكمة بالمعني الإسلامي)[2].

وهكذا ننتهي إلى أن المقولة الأساسية لنظرية الصفوة السياسية التي تقرر حتمية انقسام المجتمع إلى فئة قليلة حاكمة والأخري محكومة، تتفق اتفاقا ظاهريا أو شكليا مع ما يذهب اليه الفقه السياسي الإسلامي في وجوب إقامة أهل الحل والعقد كجماعة حاكمة، ولكن الاختلاف جذري بعد ذلك من حيث منطلق الحتمية الصفوية وغايتها، باعتبارها رد فعل للماركسية وتفنيدا لها، في الوقت الذي ينطلق الفقه السياسي الإسلامي من داخله وبأدلته ومقاصده الخاصة في تأسيس وإيجاب إقامة أهل الحل والعقد.

ولنتابع فيما يلي امعان النظر في أوجه المقارنة بين مفهوم الصفوة السياسية ومفهوم أهل الحل والعقد، لنتبين علاقة مفهوم أهل الحل والعقد بمفهوم الصفوة السياسية، ومدي الاتفاق أو الاختلاف بين المفهومين من مختلف الجوانب، لإلقاء مزيد من الضوء والبيان على مفهوم أهل الحل والعقد.

---

(١) ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ١٨٤.

(٢) الامام الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد،مرجع سابق، ص ١٩٩ .

ثانيا – عناصر كيان القوة بين الصفوة السياسية والرؤية الإسلامية لأهل الحل والعقد

كيان القوة Power Structure مصطلح يشير إلى شكل أو نمط توزيع القوة في المجتمع، وهي في حالة الحركة والتفاعل[1]. وهناك اتفاق علي عدم المساواة أو اللا تكافؤ في توزيع الموارد السياسية، ومن ثم تظهر نماذج أو أشكال لتوزيع القوة في المجتمع، وكل نمط أو شكل من هذه الأشكال هو كيان للقوة، وجوهر البحث في الصفوة السياسية في أي مجتمع هو البحث عن بناء القوة، وكيف تتوزع،، والحائزين لها، وعلاقتهم بمن لا يملكون القوة. فالصفوة السياسية نتيجة لبناء القوة في المجتمع وشكل توزيعها التدريجي، وقد سبق أن رأينا نموذجين من نماذج توزيع القوة في المجتمع، أحدهما البناء الموحد للقوة أو نظرية الصفوة الواحدة المترابطة والمتماسكة وهي التي عبر عنها الاتجاه التقليدي في دراسات الصفوة لدي كل من "باريتو"، و موسكا و "روبرت ميشيلز"، والنموذج الثاني لتوزيع القوة هو النموذج التعددي الذي يري أن القوة لا تتركز في مركز واحد، بل تنتشر في المجتمع، ومن ثم تظهر عدة صفوات وليس صفوة واحد[2].

هذا فضلا عن النموذج الماركسي في توزيع القوة، الذي يري أن المجتمع ينقسم إلى طبقتين، إحداهما تتحكم وتسود نتيجة لتحكمها في وسائل الإنتاج، والطبقة الأخري معدمة لا تملك وتخضع لسيطرة الأولي.

وموضوع نمط توزيع القوة في المجتمع، وهي في حالة الحركة والتفاعل، يثير عدة نقاط تشكل أساسا للمقارنة بين الصفوة السياسية باعتبارها كيان قوة في المجتمع، والرؤية الإسلامية لأهل الحل والعقد في هذا الخصوص، هذه النقاط تتركز في الآتي:

١– علاقات القوة المتفاعلة، فما هي طبيعة هذا التفاعل ؟

٢– الصفوة تفسر في ضوء القوة السياسية حيازة وممارسة، فما مفهوم القوة ؟ وما حدوده ؟ وما الرؤية الإسلامية لهذا المفهوم ؟

٣– الصفوة تحتل مراكز القوة السياسية في المجتمع نظرا لسيطرتها علي مصادر تلك القوة، وفقا لمعايير التجنيد السياسي المعتمدة في المجتمع، فما هي الرؤية الإسلامية للسيطرة علي هذه المصادر في ضوء تأسيسها لشروط أهل الحل والعقد.

الإجابة عن هذه التساؤلات تشكل إطار المقارنة فيما نحن بصدده.

---

(1) R. M. Emerson, Power Dependence Relations. in: M. E. Olsen,. Power in Societies. (London: Macmillan¡ 1970). pp. 44-53

(2) G. Parry, . Political Elites, Op. Cit., p. 66.

العنصر الأول - علاقة الفئة الحاكمة بالفئات المحكومة (**التفاعل السياسي**):

العلاقة السياسية بين الفئة الحاكمة والفئات المحكومة تشكل العنصر الأول في كيان القوة، وهي ما يمكن أن يعبر عنها بعلاقة (التفاعل السياسي)، هذه العلاقة لها خصائصها كما يصورها منظرو الصفوة السياسية، ومن ثم يأتي السؤال: ما تلك الخصائص ؟ وإلى أي حد يمكن أن تتفق أو تختلف معها الرؤية الإسلامية للعلاقة بين أهل الحل والعقد وسائر أفراد الأمة (الرعية)؟

ويمكن تركيز خصائص العلاقة بين الفئة الحاكمة والفئات المحكومة كما تراها نظرية الصفوة في ضوء الرؤية الإسلامية على النحو الآتي:

أ- أشكال الصراع والتوازن بين أطراف علاقة القوة السياسية:

إن نظريات الصفوة قامت في الأساس - كما سبق - لتفنيد ودحض المزاعم الماركسية وإثبات عدم علميتها، ومن بين تلك المزاعم الماركسية ما يراه "ماركس" من حتمية انقسام جميع المجتمعات - باستثناء المجتمعات البدائية - إلى طبقتين رئيسيتين: طبقة صغيرة العدد منظمة حاكمة ومسيطرة، وطبقة كبيرة العدد محكومة خاضعة منظمة أو في طريقها إلى التنظيم، وهذه السيطرة للطبقة الحاكمة تفسر في ضوء ملكيتها لوسائل الإنتاج الأساسية في المجتمع وأن الصراع دائم ومستمر بين الطبقة الحاكمة (الصغيرة) والطبقة أو الطبقات الخاضعة (الكبيرة)، حتى ينتهي بانتصار الطبقات الخاضعة وقيام المجتمع اللاطبقي[١].

ومنظرو الصفوة - رغم معارضتهم للتنبؤ الماركسي بقيام المجتمع اللاطبقي، فإنهم يسلمون بوجود الصراع، ولكنه يدار لحساب قوة معينة تريد أن تحل محل الصفوة القائمة، فالجماهير توجه في كل الأحوال نحو تحقيق أهداف الفئة التي تقودها.

وفي التطور الفكري لنظرية الصفوة، ظهر الاتجاه التعددي في دراسة الصفوة من قبل الليبراليين المؤيدين للديمقراطية الغربية، وخلاصته أن القوة تنتشر في المجتمع ولا تتركز في مركز واحد، ومن ثم فإنه لا توجد في المجتمع صفوة قوة واحدة وإنما يوجد عدة صفوات، ومن خلال هذه التعددية أعاد هؤلاء مراجعة المفاهيم التي تطرحها الديمقراطية الغربية[٢].

وفي هذا الإطار، فإن الاتجاه التعددي في دراسة الصفوة السياسية يذهب إلى أن

---

(١) ت. بوتومور، الصفوة والمجتمع، مرجع سابق، ص٤٣.

(٢) راجع: جوزيف شومبيتر، الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية، جـ٢، ترجمة خيري حماد، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٣، ص ٥٣ وما بعدها.

المنافسة السياسية، وليس الصراع الثوري، تكون بين صفوات يفرزها انتشار وتوزع القوة بين هذه الصفوات، وأن هذه المنافسة السياسية بين الجماعات المختلفة هي التي تحمي الديمقراطية وتحقق التوازن في المجتمع بحيث يمكن المحافظة علي وحدة المجتمع وتكامله نظرا لوجود ثلاثة عوامل:

العامل الأول: إن الصراع ليس كليا وشاملا، ولا تشترك كل الجماعات في كل مشكلة بالدرجة نفسها.

العامل الثاني: هناك حد أدني للاتفاق القيمي علي قواعد اللعبة الديمقراطية.

العامل الثالث: تداخل العضوية في الجماعات(١).

والواقع أن الاتجاهين السابقين في دراسة الصفوة وتكييف نمط توزيع القوة في المجتمع وتصورهما لطبيعة القوة -ما بين الصراع الذي يؤدي إلى التغيير، والمنافسة التي تهدف إلى تحقيق التوازن- يرجعان في امتدادهما إلى نموذجين في التحليل الاجتماعي يتنازعان النظرية الاجتماعية المعاصرة، ويختلفان في المنطلقات الفكرية والمنهاجية، بل والانتماء الأيديولوجي لكل منهما.

المنموذج الأول في التحليل الاجتماعي والسياسي هو النموذج الماركسي أو نموذج الصراع الذي يهدف إلى التغيير السياسي الثوزي، والنموذج الآخر في التحليل هو نموذج البنائية الوظيفية الذي يهدف إلى خلق التوازن والتكيف والمحافظة علي الوضع القائم في المجتمع، فحيث تؤكد الوظيفية علي التجانس الاجتماعي والسياسي تؤكد الماركسية علي الصراع الاجتماعي والسياسي(٢).

وكتاب الصفوة، وبخاصة الكلاسيكيون، استخدموا نظرية الصفوة في الدفاع عن مصالح الطبقة الوسطي، وتقديم سند قوي لها في مواجهة الطبقة العاملة التي ازدادت وعيا بفضل الاشتراكية الماركسية كأيديولوجية، إلا أنهم رغم ذلك وكما سبق بيانه لم يستطيعوا التخلص من مفهوم الصراع الذي اتخذ صياغة أخرى غير الصياغة الماركسية.

أما عن الرؤية الإسلامية للعلاقة السياسية التي تدور بين الصراع والمنافسة، فانها ترفض الصراع من أجل القيمة المادية باعتباره سلوكا عاما في الأمة، فضلا عن وجوده في العلاقة السياسية، لما يترتب عليه من نتائج اجتماعية لها خطورتها علي البناء الاجتماعي والسياسي، يقول ابن خلدون في تشخيص إشكالية الصراع من أجل السلطة

---

(1) M.E. Olsen, social Pluralism, in: op. cit, P. 183.

(٢) راجع: ت. بوتومور، علم الاجتماع، منظور اجتماعي نقدي، ترجمة وتقديم عادل مختار الهواري، المغرب فاس، نشر وتوزيع الشركة العامة للتجهيز والتوزيع، المغرب ص ٧٩.

وحيازة القيم المادية:... إن الملك (السلطة) منصب شريف ملذوذ يشتمل علي جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية، فيقع فيه التنافس غالبا، وقل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه فتقع المنازعة وتفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة[1].

الصراع من أجل تحصيل القوة بأنواعها، حيث إن كل من يزوال نشاطا سياسيا يهدف في الحقيقة إلى الحصول علي سلطة أو قوة لغايتها أو لمصالح معينه[2]. هذه الرؤية تأخذ بمعني المنافسة المادية المرفوضة، ففي الحديث الشريف: "فو الله ما الفقر أخشي عليكم، ولكني أخشي أن تبسط الدنيا عليكم كما بسطت علي من كان قبلكم فتنافسوها كما تنافسوها فتهلككم كما أهلكتهم"[3]. أما إذا توجهت المنافسة إلى القيم المعنوية التي أرساها الإسلام، فهو توجه تكرسه وتدفع إليه الرؤية الإسلامية، لأن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل، وأقبلت علي الله اتحدت وجهتها فذهب التنافس وقل الخلاف وحسن التعاون والتعاضد[4].

بل إن مجرد طلب الإمارة أو السلطة والإعراب عن الرغبة فيها - وليس الصراع - ترفضه الرؤية الإسلامية، وتعده سبب منع من الإمارة، فلا يولي الإمارة من طلبها لنفسه أو زاحم عليها، أو نازع أهلها، وإذا أعطيها وكان ضعيفا عنها فعليه ألا يقبلها إلا إذا تعين لها، فإذا تعين لها فقد وجب عليه أن يقوم بحقها، فإذا تخلف فهو مأزور. وأحاديث الرسول (صلي الله عليه وسلم) المؤيدة لما سبق كثيرة، فعن عبد الرحمن بن سمرة عن رسول الله (صلي الله عليه وسلم)قال: "ياعبد الرحمن، لا تسأل الإمارة، فإنك إن أوتيتها عن مسألة وكلت إليها وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها[5].

وفي حديث آخر: " إنا والله لا نولي هذا أحداً سأله أو أحداً حرص عليه"[5].

كما تستبعد الرؤية الإسلامية التغيير عن طريق الصراع كما يطرحه نموذج الصراع، فالصراع بالمفهوم الإسلامي يتجه بالدرجة الأولي إلى القيم المعنوية لحمايتها وتأكيدها أكثر مما يتجه إلى القيم المادية، فالرؤية الإسلامية تهدف إلى التغيير، ولكنه تغيير نحو الأفضل معنويا، ابتداء من تقويض عقائد الوثنية والشرك ذات النتائج الضارة في جميع المجالات، تغيير الشرك بالتوحيد والجهل بالعلم، والكسل بالبطالة، والفقر بالغني غير

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ٥١٢

(٢) د. علي أحمد عبد القادر، مقدمة في النظرية السياسية، القاهرة مكتبه نهضة الشرق، ١٩٦٨ص ٢٢.

(٣) رواه البخاري في كتاب فرض الخمس. انظر: البخاري بحاشية السندي،الجزء الثاني مرجع سابق،ص٢٠٠.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ٥٢٦.

(٥) رواه مسلم في كتاب الإمارة: صحيح مسلم بشرح النووي، الجزء الثاني عشر، مرجع سابق، ص ٢٠٧.

المبطر، والضعف بالقوة، والأثرة بالتضامن، والفحش بالعفة إلى غير ذلك من القيم المعنوية التي نادي بها الإسلام في عملية بناء المجتمع الإنساني[١].

كذلك فإن الرؤية الإسلامية حينما تعمل علي الحفاظ علي النموذج الاجتماعي القائم لا تعمل علي تبرير الفساد الاجتماعي والاحتكار وخدمة الأهداف السياسية والمصالح الخاصة لطبقة دون أخري، وإنما تسعي إلى الحفاظ علي النموذج الإلهي أو النمط الاجتماعي الإسلامي الذي يتحدد ليس وفقا لتصورات الإنسان ونزعاته وأهدافه وإنما وفق الأصول الشرعية ومقررات الوحي[٢].

والخلاصة أن الرؤية الإسلامية تستبعد الصراع وسيلة للحصول علي القوة الاقتصادية، أو للتغيير الاجتماعي والسياسي بالمفهوم الاجتماعي الراديكالي، وحفاظه علي الأوضاع الاجتماعية والسياسية القائمة ليس وفقا لما تطرحه البنائية الوظيفية، وإنما فقط لما تمتلكه الرؤية الإسلامية من خصوصية تتفق مع منطلقاتها العقائدية[٣].

ب- التفاعل السياسي علاقة سيطرة - خضوع:

العلاقة السياسية بين الفئة الحاكمة والفئات المحكومة كما تطرحها نظرية الصفوة تغلب وتلتبس بخصيصة أخري - إضافة إلى خصيصة الصراع أو المنافسة - هي السيطرة والتحكم من قبل الفئة الحاكمة والخضوع والانقياد من قبل الفئات المحكومة. وهذا يتضح من تعريفات القوة السياسية باعتبارها علاقة بين الحاكم والمحكوم، إذ يؤكد كثير من علماء السياسة الذين تعرضوا لمعني القوة في المفهوم السياسي علي معني السيطرة والسلطة والتحكم، وقليل منهم تعرض للربط بين معني القوة وبعض القيم الأخلاقية في حدود ضيقة[٤]، حيث إن القوة في معناها العام تعني القدرة النسبية لطرف من الأطراف للتغلب علي طرف آخر في المعاملات والصلات المختلفة بين الناس بعضهم وبعض[٥].

والدولة من وجهة نظر علماء الاجتماع السياسي هي مجتمع إنساني ذو موارد كبيرة، ادعي لنفسه بنجاح الحق الشرعي في احتكار حق استخدام القوة علي إقليم معين وامتلاك الموارد واحتكار الحق الشرعي لاستخدام القوة مما يمكن السلطات في

(١) راجع: سعيد جوي، فصول في الإمرة والأمير مرجع سابق، ص ١٣-١٥.

(٢) د. عماد الدين خليل، القرآن والمسألة الاجتماعية، المسلم المعاصر، عدد ١٠ أبريل، مايو، يونيو ١٩٧٧ ص٩٣.

(٣) المرجع السابق ص ٩٤ وما بعدها.

(٤) انظر نماذج من هذه التعريفات وكيف أن كثيرا منها يؤكد علي معني السيطرة والتحكم في: د. علي أحمد عبد القادر، مقدمة في النظرية السياسية، مرجع سابق، ص ١٤٧-١٤٨.

(٥) المرجع السابق ص ١٤٢.

الدولة من ممارسة الضبط الإجباري علي المواطنين بطرق متعددة مثل التأثير في توزيع القيم الاقتصادية، الإرهاب والردع، استخدام البوليس السري، القمع باستخدام العنف الحكومي[1].

أما الرؤية الإسلامية لعلاقة أهل الحل والعقد بالرعية فتستبعد ثنائية (سيطرة - خضوع). السيطرة بهذا المعني تحتمل الاستيلاء والتعدي وتجاوز الحد في الحقوق وهو ينافي العدل باعتباره ضابطا للعلاقة السياسية، السيطرة واحتكار الحق الشرعي (كما تصوره الرؤية الوضعية) في استخدام القوة استخداما غير منضبط بالقواعد الشرعية التي رسمت حدود هذا الاستخدام يصير قهرا، والقهر الغلبة والأخذ من فوق، والقاهر والقهار من صفات الله الذي قهر خلقه بسلطانه وقدرته وجرفهم على ما أراد طوعا وكرها، والقاهر الغالب جميع الخلق، وتقول أخذتهم قهراً أي من غير رضاهم[2].

ومن الدلالة اللغوية وارتباط اللفظ بصفات الله، فإن القهر في المنظورالسياسي يعني التعسف والاستبداد السياسي أو التأله والتغلب، وتلك من سمات الملك الجبري، كما يعرفه ابن خلدون.. وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر[3] .. وما كان منه (الملك) بمقتضي القهر والتغلب، فجور وعدوان لأنه حمل الكافة علي مقتضي الشهوة والغرض، وقد ذمه الشارع لما فيه من التغلب بالباطل (أي بإضفاء الشرعية بأنواعها - دستورية أو قانونية - أو تبريرات أيديولوجية .. الخ). وفي القرآن الكريم: **﴿قالت إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون﴾**[4]. **﴿وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا﴾**[5]. وقال (صلي الله عليه وسلم) لمن ارتعد بحضرته كما يرتعد من الملوك: "هون عليك.. فما أنا بملك ولا جبار"[6]، **﴿وإذا بطشتم بطشتم جبارين﴾**[7]، هذه النصوص تحوي مفاهيم سياسية تتعلق بالسيطرة والتسلط مثل الفساد السياسي، الغصب السياسي، التجبر السياسي، والبطش السياسي، جميعها مفاهيم ترفضها الرؤية الإسلامية، وتستبعد أن تلتبس بها العلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم

---

(١) شهرزاد عواد، كيان القوة السياسية في السودان في الفترة من ١٩٦٩-١٩٨١ رسالة ماجستير، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٥، ص ٣٨.

(٢) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة قهر، والقهر بمعني العلو والغلبة والقدرة من صفات الله، أما القهر حين يلتبس بالعلاقة بين الحاكم والمحكوم تصير حينئذ علاقة غلب (سيطرة - خضوع) وهي من سمات الفرعونية حيث قال فرعون كما نقل القرآن: (سنقتل أبناءهم ونستحي نساءهم وإنا فوقهم قاهرون) الأعراف آية ١٢٧. انظر: الزمخشري الكشاف جـ ٢، ص ١..

(٣) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق ص ٤٩٩-٥٧٧٠

(٤) سورة النمل، آية (٣٤) .

(٥) سورة الكهف، آية (٩٧).

(٦) ابن ماجة، سنن ابن ماجة، جـ ٢، مرجع سابق، ص ١١٠١.

(٧) سورة الشعراء، آية (١٣٠)

كما في الطرح الصفوي.

وهذه المفاهيم التي ترتبط بثنائية (سيطرة - خضوع) وكما تراها الرؤية الإسلامية في إطار المفاهيم السياسية الفاسدة السابقة، يؤكدها الواقع التاريخي حيث صار فكر الصفوة وخاصة أفكار "باريتو" مصدرا رئيسيا للفكر الفاشي، بل كانت الصلة وثيقة بين "باريتو" وموسوليني"، كما لاحظ كثير من علماء الاجتماع الصلة الوثيقة بين "باريتو" والنازية والفاشية والعنصرية، حيث يرتبط التنظيم السياسي للمجتمع في رأي "باريتو" بتوزيع الرواسب التي ترتبط بالغرائز والعواطف الفطرية، بل إن هذه الغرائز تحدد الحياة الفكرية في المجتمع، وأنساق القيم والمعتقدات، ومن ثم كان المتغير البيولوجي هو المتغير الأساسي الذي يحدد ما عداه من متغيرات المجتمع[1].

والفئات المحكومة - كما تتصورها الصفوة - ينحصر دورها في الانقياد الناتج عن استخدام أدوات العنف والتلويح باستحدامها (الإرهاب والردع)، وهذا يصير في الرؤية الإسلامية إذلالا وليس انقيادا. قال تعالي: ﴿**قالت إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة**﴾[2].

البديل الإسلامي المطروح في هذا الخصوص لا يقف كثيرا أمام المسميات (ملك حاكم، خليفة، إمام، أمير)، وإنما يغوص إلى أعماق أو خصائص العلاقة السياسية فيقر فكرة الضبط السياسي ولا يستبعدها، لكنه ينضبط أيضا بالحدود والمقاصد التي رسمها الشارع الإسلامي.. الغلب والتغلب بالحق وللحق، الغلب بالحق وقهر الكافة علي الدين ومراعاة المصالح (الشرعية) ".. فلو كان الملك مخلصا في غلبة الناس أنه لله وحملهم علي عبادة الله وجهاد عدوه لم يكن ذلك مذموما، فقد قال سليمان: ﴿**قال رب اغفر لي وهب لي ملكا لاينبغي لأحد من بعدي إنك أنت الوهاب**﴾[3] لما علم من نفسه أنه بمعزل عن الباطل في النبوة والملك[4]. كما يعرف ابن خلدون في موضع آخر السلطة من المنظور الإسلامي بأنها حمل الكافة علي مقتضي النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها.

إن الرؤية الإسلامية للعلاقة بين أهل الحل والعقد والرعية تضعها في جانب الواجب وليس الحق، أو بعبارة أخري تغلب الواجب علي الحق في هذه العلاقة، والواجب علي الحاكم يرتبط بالمسئولية أمام الله وأمام الأمة، لا احتكارا لقوة ولا غصبا أو سيطرة علي حق عام أو خاص. الرعية هنا تؤدي واجبها نحو الحاكم في الطاعة في المعروف وليس في

---

(١) د. سمير أحمد نعيم، النظرية في علم الاجتماع، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٩، ص ١٤٥.

(٢) سورة النمل، آية (٤٣).

(٣) سورة ص، آية (٥٣).

(٤) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٦٠٠.

المعصية، وهنا الطاعة ليست وليدة إرهاب وردع واستخدام للعنف، وإنما تنبع من الداخل وبأمر من الشرع، وتصير في الوقت ذاته أداء لواجب تكليفي أمر به الشارع. قال تعالي: ﴿يأيها الذين آمنوا أطيعوا ا لله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾[1] .

ج ـ موقع العقيدة والأخلاق في العلاقة السياسية بين الفئة الحاكمة والفئات المحكومة:

سبقت الإشارة إلى أن فكر الصفوة نشأ أساسا لرفض الماركسية باعتبارها أيديولوجية للطبقة العاملة، ونظرة منظري الصفوة، خاصة "باريتو" للماركسية تنطلق من تفسيرهم الشامل ونظرتهم للأيديولوجيات والعقائد والقيم والمثل العليا، "فباريتو" يجعل السلوك الإنساني في معظمه سلوكا غير منطقي وغير عقلاني، تحركه قوي ثابتة ذات طابع بيولوجي وفطري هي الغرئز أو العواطف التي ترتبط بها الرواسب، والمشتقات من وجهة نظره هي الأساليب التي يلجأ إليها الناس ليكسبوا أفعالهم غير المنطقية الصفة المنطقية، هذه المشتقات أو التبريرات - حسب زعمه - إن هي إلا الأديان والعقائد والأيديولوجيات والنظريات غير العلمية، والقيم والمثل العليا، وهي تبريرات كاذبة يقدمها الناس لسلوكهم، والحقيقة في رأيه أن الناس لا يقومون في البداية بصياغة أفكارهم ونظرياتهم ، لكن العكس هو الصحيح، فالناس يتصرفون أولا ثم يبحثون عن أفكار ونظريات تبرر تصرفاتهم، ومن ثم فإن هذه المشتقات متغيرة وغير ثابتة، ولذا فلا يجب علينا في رأي "باريتو" أن نصدق أو نثق في أي نظريات أو أيديولوجيات أو عقائد[2].

ويحاول منظرو الصفوة - في سعيهم إلى صياغة نظريات سياسية ذات طابع علمي خالص - إقامة علم سياسي جديد يقوم علي الموضوعية والتحرر من الاعتبارات الأخلاقية، متخذين منهج البحث في العلوم الطبيعية أساسا منهجيا يستهدف التوصل إلى صياغة قوانين تشبه قوانين الفيزياء والعلوم الطبيعية، وفي هذا الإطار يأتي قانون الأوليجاركية الذي صاغه "روبرت ميشيلز" السابق الإشارة إليه.

والواقع أن موقف منظري الصفوة من الأيديولوجيات والقيم والأخلاق موقف يتسق مع المنطلقات الفكرية والأسس المنهجية التي تقوم عليها الوضعية الغربية في نظرتها للكون وللحياة والإنسان، حيث تتأسس النظرية الاجتماعية، والتي تنبثق عنها النظرية السياسية سواء من حيث الإطار الفكري ومجال الدراسة والاهتمام الموضوعي والقناعات الأيديولوجية، أو الأسس المنهجية، تتأسس في كل ذلك علي ما اصطلح علي تسميته

---

(١) سورة: النساء آية (٩٥).

(٢) د. سمير أحمد نعيم، النظرية في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص ١٤٥.

بالوضعية أو العلمية كما يطرحها الفكر الاجتماعي والسياسي الغربي(١).

ومن الملامح المنهجية للوضعية الغربية والتي توضح الموقف السابق لفكر الصفوة من الأخلاق والقيم والعقائد، اعتبارها الواقع والإحساس مصدرا وحيدا للمعرفة الانسانية، بحيث تنتهي إلى اختزال الحقيقة الاجتماعية في جانبها المادي والواقعي، حيث تتخذ من العلوم الطبيعية الإطار المنهجي، كما تختصر الطبيعة الإنسانية في جانبها العضوي، وهي في ذلك تقوم علي أساس علماني يستبعد أية تصورات دينية عن الحقيقة الاجتماعية في أوسع معانيها(٢).

النزعة الإلحادية تصير مبررة ومشروعة وفقا لموقف الوضعية من العقائد، وتلك خصيصة للفكر والحضارة الغربية، لها جذورها الفكرية السابقة علي المسيحية في التراث اليوناني(٣).

أما بالنسبة للأخلاق، فقد اقتنعت الوضعية الغربية بنسبية الأخلاق، وأن كل مجتمع يضع المثال الأخلاقي لما ينبغي أن يكون عليه الإنسان، ومن ثم انتهت الوضعية إلى ما أسمته بضرورة التزام الباحث بالحياد الأخلاقي، فالعلم ليس من شأنه أن يصدر أحكاما قيمية، ويرسم مثلا اجتماعية، وانتهت أيضا -نتيجة لهذه النظرة - ليس فقط إلى تجاهل القيم الأخلاقية واستبعادها من مجال الدراسة، بل إلى تأكيد القيم السائدة وتبرير الواقع الاجتماعي والبرهنة علي مشروعية القيم والعادات الاجتماعية السائدة، بصرف النظر عن كونها حسنة أو قبيحة، ما دامت نتاجا للوسط الاجتماعي، فهو الذي يحدد السلوك والأخلاق، وكل عادة أو قيمة أقرها المجتمع مشروعة(٤).

هذه بعض ملامح الوضعية العلمية التي تشكل أساسا منهاجيا للنظرية الاجتماعية والسياسية، التي انبثق عنها فكر الصفوة، وصدر متأثرا بها في موقفه من العقائد والأيديولوجيات والأخلاق، وبالتالي فهو فكر يجد امتداده في الفكر السياسي الذي لا يستبعد الأخلاق في العلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم فقط، بل يستنكر وجودها، فالسياسة والأخلاق كل منهما مجال منفصل عن الآخر(٥).

والوضعية العلمية كان لها آثارها الاجتماعية والعلمية السيئة، وصار هذا الفكر تبريرا للممارسات السياسية الشمولية، الأمر الذي أدي إلى قيام تيار قوي في الدراسات

---

(١) محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، مرجع سابق، ص ٣٧-٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٨.

(٣) أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، الإسكندرية، دار عمر ابن الخطاب، ١٩٨٢، ص ١٠٦ وما بعدها.

(٤) محمد محمد أمزيان ، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، مرجع سابق ٤٧-٤٨.

(٥) راجع: ميكيافللي ، الأمير، مرجع سابق، ص ١٤٠- ١٦٦.

الاجتماعية بشكل عام يرفض المقولات الوضعية، ويدعو إلى اعتبار العلوم الإنسانية علوما قيمية تعكس تصورات الإنسان ومعاييره[1]. الأمر الذي يعني تراجعا للوضعية واقترابا من المعياريه التي تقوم على أسس تناقض الأسس الوضعية.

وتعكس الرؤية الإسلامية استقلالا وتميزا بل وخصوصية في الفهم لموقفها من الوضعية والمعيارية، بحيث تجمع بينهما في إطار فهم مستقل لكل منهما عن معناهما الوضعي، وبالتالي يأتي تصورها المستقل للعلاقة السياسية بين أهل الحل والعقد والرعية، وترتكز علي الجمع بين المثالية والواقعية. المعيارية في الرؤية الإسلامية تفترق عنها في الرؤية الوضعية، فكلمة معيار بمعناها الوضعي تطلق علي النموذج المتخذ أساسا للقياس، وما ينبغي أن يكون عليه السلوك العام والمواقف الجماعية بالنسبة للمشاعر السائدة في المجتمع[2].

ويطلق مصطلح المعيار الاجتماعي علي قاعدة أو مستوي سلوكي تحدده التوقعات المشتركة لشخصين أو أكثر اعتمادا علي السلوك الذي يعد ملائما من وجهة نظر المجتمع[3].

المعيارية بهذا المعني تستند إلى المقاييس المتعارف عليها اجتماعيا وعرفيا، وهذا معناه فتح الباب أمام النزعات الذاتية التي تسود في المعيارية، الرؤية الإسلامية في هذا الخصوص تستمد معاييرها من مصدر خارج عن الذوات، تستمدها من الوحي الذي يتجرد عن النزعات الشخصية والذاتية.

المعيارية في دلالتها العلمية تستخدم للدلالة علي المنهج المعياري الذي يصف ما ليس تقريريا أو واقعيا، بل ما ينبغي أن يكون. أما الوضعية فتقوم علي المنهج الموضوعي الوصفي التقريري، النظرة الوضعية تري تعارضا بين المنهجين، فالدراسات الاجتماعية إما أن تكون وصفية تقريرية وبالتالي تكون علمية، وإما أن تكون معيارية غير علمية[4].

الرؤية الإسلامية تستبعد هذا التعارض، بل تجمع بينهما في إطار بحثي متكامل غير متعارض، يعبر عنه بالجمع بين المثالية والواقعية - باعتباره خصيصة عامة للإسلام ولفقهه السياسي، حيث يجتهد الدارس في مرحلة أولي من أجل فهم الواقع الاجتماعي واكتشاف قوانين الحركة والتطور والتكامل فيه، ويقف علي عوامل الانحطاط والارتقاء، وهنا يلتزم الحياد في إدراك الحقيقة ومعرفة الواقع، ثم لا يقف الأمر عند هذه

---

(١) محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، مرجع سابق، ص ٤٠٤.

(٢) معجم العلوم الاجتماعية، تأليف مجموعة من الأساتذة، مراجعة د. إبراهيم مدكور، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥، ص ٥٥٦.

(٣) د. محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٩، ص٤٠٣.

(٤) راجع: د.علي أحمد عبد القادر، مقدمة في النظرية السياسية،مرجع سابق، الدراسة الأولي من ص١٠-٢٩.

المرحلة - كما تري الوضعية - حيث تتعالي علي الواقع ولا ترفعه[١] -بل تـأتي المرحلـة الثانية التي يعلن فيهـا البـاحث موقفـه، وهـي مرحلـة التقويـم وطـرح البديـل في ضـوء مقاييس يستقيها من انتمائه العقيدي المستمد من الوحي[٢].

الرؤية الإســلامية في علاقتهـا بـالواقع تقـوم علـي أسـاس فهـم المشـكلة الاجتماعيـة الواقعية أولا، ثم تنزيل الحكم الشرعي بعد استنباطه من النصوص عليها، والمشـكلة هنـا مشكلة معاشه[٣].

ومن ثم فإن الرؤية الإسلامية تعتمد الوحي مصدرا للمعرفـة الإنسـانية بالإضافـة إلى المصادر الأخري، وتنطلق من فهم الواقع الاجتماعي نحو تقويمه، ومن ثم فإن العلم ملتزم أخلاقيا وليـس حياديـا، اللاأخلاقيـة أو التعـالي علـي إصـدار الأحكـام علـي المجتمعـات والاكتفـاء بتفسـيرها نظـرة لا مكـان لهـا في الرؤيـة الإسـلامية، لأن الأخـلاق تحددهــا مقررات سماوية وليس الواقع الاجتماعي أو أعراف النـاس، هـذا هـو الفـارق الأساسـي الذي يميز الرؤية الإسلامية عن الوضعية، حيث تفترض وجود نمط اجتماعي مثالي ينبغـي العمل علي تحقيقه واقعيا في حياة الناس، وقطاعـات المجتمـع. وهنـا فـإن الـدارس للواقـع الاجتماعي والسياسي من المنظور الإسلامي يتعين عليه الاهتمام بـالقيم، باعتبـاره يقـوم بدراسة مقارنة بين الحالة المدروسة وبين النمـط الاجتمـاعي المثـالي أو النمـوذج الإلهـي، وكل عمل من هذا القبيل لن يتأتي في التزام الحياد الأخلاقي[٤].

وهنا يثور سؤال علي بساط البحث بخصـوص العلاقـة بـين الفئـة الحاكمـة والفئـات المحكومة في المنظور الإسلامي، فما هي طبيعة وخصائص النموذج الإسلامي للتعـامل أو التفاعل السياسي من منطلق الرؤية المقارنة والنقد المتقدم للعلاقة السياسـية بـين الصفـوة واللاصفوة كما تطرحها نظرية الصفوة؟

خصائص الرابطة الإيمانية السياسية بين أهل الحل والعقد والرعية:

تقودنا الإجابة عن السؤال السابق إلي بحث خصــائص الرابطـة الإيمانيـة السياسـية[٥]

---

(١) راجع د. علي شريعتي، العـودة إلى الـذات، ترجمـة د. إبراهيـم الدسـوقي شـتا، القـاهرة، الزهـراء للإعـلام العربي، ١٩٨٤، ص١٩١. وما بعدها.

(٢) د. عبد القادر هاشم رمزي، الدراسات الإنسانية في ميزان الرؤية الإسلامية، الدوحة، دار الثقافة، ١٩٨٤، ص ٩٤.

(٣)د.عبد القادر هاشم رمزي، الدراسات الانسانية في ميزان الرؤية الإسلامية،مرجع سابق،ص١٠٨.،ص ٩٤.

(٤) محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، مرجع سابق ص ١٤٦.

د. عبد القادر هاشم رمزي، الدراسات الإنسانية في ميزان الرؤية الإسلامية، مرجع سابق، ص ١١٠.

(٥) في تأصيل مفهوم الرابطة الايمانية باعتبارها وعاء يحتوي علي الرابطة الإيمانية السياسية وخصائص كل منها؛ انظر: سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسي والخبرة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٤٤٥-٤٧٢.

التي تربط أهل الحل والعقد بالرعية في إيجاز.

الرابطة الإيمانية السياسية شكل خاص من أشكال العلاقة بين الحاكم والمحكوم كما تصوره الرؤية الإسلامية. بعبارة أخري هي العلاقة بين أهل الحل والعقد الذين يتولون تدبير أمور الأمة وإدارة مصالحها الدينية والدنيوية من جانب، وبين الرعية التي يسوسونها علي مقتضي النظر الشرعي من جانب آخر.

هذه العلاقة لها خصائها المترابطة والمتداخلة بحكم انبثاقها من معين عقائدي واحد، وهي في جملتها تعبير عن المباديء والقيم الإسلامية التي تربط الجسد الاجتماعي السياسي الإسلامي[1]، في دلالتها السياسة. فالرابطة الإيمانية السياسية تلتبس في خصائصها بالمباديء والقيم الإسلامية، وقد تجسدت في التعامل السياسي بين أهل الحل والعقد وسائر الرعية، حيث القيم من خصائصها الشمول من حيث الموضوع والنطاق الشخصي، فلا يعرف الإسلام التجزئة في القيم بين الفردية والجماعية، وفصل السياسة وتجريدها عن الخلق والدين واعتبار أن لكل منهما ميدانه المستقل عن الآخر فصل مرفوض في الرؤية الإسلامية التي تعتبر أن الدين والأخلاق المنبثقة عنه ضرورة حيوية في النشاط الإنساني الذي يعتبر التعامل السياسي فرعا منه[2].

وتتلخص خصائص الرابطة الإيمانية السياسية في الآتي:

١- إنها رابطة عقيدية، فهي رابطة وارتباط، ربط بين أفراد الأمة في كيان واحد.

قالي تعالي: ﴿**واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا**﴾[3]. وقال (صلي الله عيه وسلم) " تري المؤمنين في تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكي عضو منه تداعي له سائر جسده بالسهر والحمي".

وقال (صلي الله عليه وسلم) "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا ثم شبك بين أصابعه"[4]. فالعلاقة بين أهل الحل والعقد وسائر أفراد الأمة (الرعية) علاقة رباط

---

(١) ترابط الكيان الاجتماعي والسياسي الإسلامي يمثل في قوته وتماسكه ترابط أعضاء الجسد الإنساني، كما يعبر الحديث: ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى.

رواه البخاري في الأدب باب رحمة الناس والبهائم ومسلم في البر والصلة (باب تراجم المؤمنين وتعاطفهم) عن النعمان بن بشير. انظر البخاري بحاشية السندي جـ٤، مرجع سابق، ص ٥٣.

(٢) د. فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص ٣٧٨.

سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، الجانب السياسي لمفهوم الاختيار لدي المعتزلة بين الادراك الذاتي والفهم الاستشراقي،مرجع سابق، ص٩٠ -٩١. أحمد فؤاد الاهواني، القيم الروحية في الإسلام، مرجع سابق ٩-١٥.

(٣) سورة آل عمران، لآية (١٠٣).

(٤) رواه البخاري في كتاب الأدب، ومسلم في كتاب البر. انظر البخاري بحاشية السندي جـ٣، مرجع سابق، ص ٥٥.

يرفض الصراع ويستبعد النزاع ويحل محلها قيم التواد والتراحم.. الخ، التي توحد ولا تفرق بين عناصر الأمة حاكمين ومحكومين. وهي عقيدية، بمعني أن العقيدة الإسلامية وعاؤها الأكبر، فالتفاعل الساسي بين عناصر الكيان الاجتماعي الإسلامي يؤسس علي قواعد الشريعة الإسلامية، ويتم في إطار الالتزام بها، وهو في تفاعله وحركته يتغياها، حيث تصير حراسة الدين وتجسيد مقاصد الشريعة بشكل عام في الواقع الإنساني غاية كل علاقة سياسية.

٢- إنها تقوم علي المسئولية والواجب أكثر من قيامها علي السلطة والحق، فقد سئل (صلي ا لله عليه وسـم): يا نبي ا لله، أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألونا حقهم، ويمنعونا حقنا، فما تأمرنا ؟. فأعرض عنه، ثم سأله (ثانية)، فقال (صلي ا لله عليه وسلم): اسمعوا وأطيعوا، فإنما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم[١]. فإثم التجاوز من قبل طرفي الرابطة يقع علي المتجاوز الذي يخرج عن مطلوب الإسلام في هذه العلاقة، وهناك حديث أكثر دلالة في هذا الخصوص قوله (صلي ا لله عليه وسلم): "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، الإمام راع ومسئول عن رعيته... الحديث[٢].

وهذه النصوص عميقة الدلالة في هذا الخصوص، حيث تتحدد المسئولية في حالة الخروج عن الشريعة الإسلامية في التفاعل السياسي من كلا طرفي الرابطة، وهذه المسئولية:

أ- مسئولية دينية، يحاسب علي التقصير فيها يوم القيامة، لأن ا لله سائلهم عما استرعاهم[٣]، وكذلك طاعة الرعية لأهل الحل والعقد فيهم واجب شرعي، التقصير فيه يوجب المسئولية الدينية والدنيوية، كذلك " علي المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة"[٤].

ب- مسئولية دنيوية تطالب بها الرعية من كانت تحت رعايته، وتحاسبه أمام القضاء، وتعيده إلى الشرعية عملا بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في توجهه للحاكم وللمحكوم، حيث تعم المسئولية كل أفراد الأمة عند حدوث أي خلل في

---

(١) رواه مسلم في كتاب الإمارة انظر: صحيح مسلم بشرح النووي، الجزء الثاني عشر، مرجع سابق، ص ٢٣٦.

(٢) رواه البخاري في باب الجمعة في القري والمدن واللفظ له، ومسلم في الإمارة صحيح مسلم بشرح النووي، الجزء الثاني عشر، ص ٢٣١.

(٣) جزء من حديث رواه البخاري في ذكر بني إسرائيل، ومسلم في الإمارة وصحيح مسلم بشرح النووي، الجزء الثاني عشر، ص ٢٣١.

(٤) رواه البخاري في كتاب الأحكام باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، ومسلم في كتاب الإمارة باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية

انظر: المنذري، مختصر صحيح مسلم جـ٢، مرجع سابق، ص ٩٣.

الممارسة ويكون خروجا علي الشرعية الإسلامية وطرفا الرابطة فيها سواء.

ومن منطلق تغليب المسئولية والواجب علي السلطة والحق في الرابطة الإيمانية السياسية، كان تصور فقهاء السياسة الإسلامية لواجبات الإمام (رئيس الدولة) ومستنابيه (المؤسسات المعاونة له). وفي حالة قيامه بواجباته تلك فقد وجب علي الرعية واجبات ينبغي أداؤها، النصرة والطاعة، فكلا طرفي العلاقة في حالة أداء لواجب أوجبه الشرع ووظيفة تستهدف تحقيق مهمة الاستخلاف في الأرض، ومن ثم فإن السلطة والحق ما هي إلا وسائل لتمكين طرفي العلاقة أو الرابطة الإيمانية السياسية من أداء وظيفتها وواجبها. ومن ثم فإن التميز بين الحاكم والمحكوم تميز وظيفي يستبعد مفهوم التدرج الاجتماعي بكافة أشكاله حيث يقرر ابن جماعة ذلك فيقول: "وما سوي ذلك من واجبات الخليفة، فالسلطان فيه واحد من المسلمين له ما لهم وعليه ما عليهم من فرض وسنة وطاعة ومعصية وحلال وحرام وغير ذلك من الأحكام"(١).

مفهوم الاستعلاء الذي يرتبط بثنائية (سيطرة – خضوع) لا مكان له في الرابطة الإيمانية السياسية، والطاعة أداء لواجب شرعي نابع عن موقف واع ملتزم وليست انقيادا أو خضوعا.

جـ – الرابطة الإيمانية السياسية رابطة رعاية:

سبق أن أشرنا إلى حديث "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته". الرعي والرعاية تعني الحماية، و والراعي الوالي، والرعية العامة، والرعاية حفظ، والمراعاة المحافظة والإبقاء علي الشيء(٢). ومن هذا المنطلق اللغوي فإن أهل الحل والعقد ولاة، والرعية هم العامة المرعية من قبل الرعاة الذين يتولون حفظ أمور الرعية وصيانتها وتوجيهها نحو الخير والصلاح. ومقومات الرعاية يمكن تركيزها في الآتي، فضلا عن كونها مسئولية وتكليف، فهي:

حفظ وأمانة وائتمان:

كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته، أي حافظ مؤتمن، والرعية كل من شمله حفظ الراعي ونظره، وهي علاقة ارعواء، بمعني الرجوع والانكفاف عن كل انحراف أو خروج علي القيم والمقاصد الشرعية، وبالتالي فهي تلتبس بالرقابة والتناصح والاستجابة

---

(١) هناك من يعبر عن هذه الواجبات باعتبارها (حقوق) الرعية علي الراعي، والتي تعد واجبات الخليفة ومستنابيه و (حقوق) الراعي علي الرعية، وهي تعد واجبات الرعية نحو الراعي. مثال ذلك:- بدر الدين بن جماعة، ويلاحظ أنه تحدث عن واجبات وظيفية لكل طرف نحو الآخر.

انظر: بدر الدين بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، مرجع سابق، ص ٦١-٧٠.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مادة (رعي)

للنصح.

يقول (صلي ا لله عليه وسلم): "ما من عبد يسترعيه ا لله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم ا لله عليه الجنة"[١]. وفي رواية: "فلم يحطها بنصحه لم يجد رائحة الجنة". وفي رواية لمسلم: "ما من أمير يلي أمور المسلمين ثم لا يجهد لهم وينصح لهم إلا لم يدخل معهم الجنة"[٢]. ومن هذا النص، فإن الغش والخيانة أو التدليس بكافة أشكاله لا مكان له في الرابطة الإيمانية السياسية بين أهل الحل والعقد ورعيتهم، والخير ومهمة الاستخلاف مقصد رابطتهم.

تلتبس الرعاية بالرفق والرحمة:

"اللهم من ولي من أمر أمتي شيئا فشق عليهم فاشقق عليه، ومن ولي من أمر أمتي شيئا فرفق بهم فارفق به"[٣]. الرعاية تستبعد الحجاب والاحتجاب عن الرعية ومصالحهم، "من ولاه ا لله شيئاً من أمور المسلمين واحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم، احتجب ا لله دون حاجته وخلته وفقره يوم القيامة"[٤].

وفي المقابل، فإن النصوص قد أكدت علي احترام ذوي الهيئات من الحكام لتحفظ لهم هيبتهم في النفوس.

"من أهان السلطان أهانه ا لله"[٥].

- الرابطة الإيمانية السياسية بين أهل الحل والعقد (رعاة الأمة وولاتها)، وبين رعيتهم رابطة تضامن سياسي، حيث الغاية بين طرفي الرابطة الإيمانية السياسية تتمركز حول المصلحة الشرعية، ووحدة الغاية تستقطب النشاط الحيوي الإنساني بشكل عام والسياسي بوجه خاص، ومن ثم ينشأ التكافل السياسي بين أهل الحل والعقد وبين رعيتهم كأصل ملزم يتفرع عن مبدأ: (التكافل الاجتماعي)[٦].

ومن ثم، تفسر المسئولية المتبادلة بين الحاكم والمحكوم أو بين أهل الحل والعقد

---

(١) رواه البخاري في الأحكام، باب من استرعي رعية فلم ينصح، ومسلم في الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث علي الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم.
- المنذري مختصر صحيح مسلم، جـ، ص ٨٩.

(٢) انظر: د. مصطفي سعيد الخن وآخرون، نزهة المتقين شرح رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين و مرجع سابق، ص ٢٠٥.

(٣) المنذري، مختصر صحيح مسلم جـ٢، ص ٨٩.

(٤) رواه أبو داود في الخراج باب فيما يلزم الإمام من أمور الرعية، والترمذي في الأحكام باب عقوبة الإمام يغلق بابه أمام الرعية، انظر: الترمذي: سنن الترمذي (الجامع الصحيح) جـ ٢ مرجع سابق، ٣٩٥.

(٥) حديث حسن صحيح رواه الترمذي، سنن الترمذي جـ ٣، مرجع سابق، ص ٣٤١.

(٦) د. فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق ص: ٩٥-١٠٢.

رعيتهم، أما هم فلأنهم رعاة وكل راع مسئول عن رعيته، وأما الرعية فلأن مسئولية الحاكم عنهم لا تلغي مسئوليتهم هم، حتي ولو كان حاكمهم نبيا مصطفي، لقوله سبحانه وتعالي: ﴿**فلنسئلن الذين أرسل إليهم ولنسئلن المرسلين**﴾[1].

إنها تلتبس بالعبادة، فكل نشاط حيوي يصدر عن الإنسان هو في نظر الإسلام مظهر للاعتقاد، باعتباره جوهره وروحه لا باعتبار مجرد ماديته الظاهرة، فالمعني الديني (العبادة) في الإسلام يتسع ليشمل مضمونه العمل بكافة صوره، فكان آيلا من حيث روحه وغايته - فضلا عن ماديته - إلى أن يكون عبادة، وعلي هذا يفسر قوله تعالي: ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾[2]. فاتساع مفهوم العبادة في الإسلام يشمل كافة ما يصدر عن الإنسان من عمل طوال حياته، إذا توخي الغرض الذي من أجله شرع[3]. وبناء علي ذلك فالنشاط السياسي أو الرابطه الإيمانية تلتبس بمفهوم العبادة باعتبارها من النشاط الإنساني الحيوي الذي تحتويه الحقيقة الدينية الإسلامية[4]. فجميع الولايات في الدولة الإسلامية- أو الإمارات- مقصودها أن يكون الدين كله لله، وتكون كلمة الله هي العليا[5]. فمن عدل في ولاية من هذه الولايات فساسها بعلم وعدل وأطاع الله ورسوله بحسب الإمكان فهو من الأبرار الصالحين، ومن ظلم وعمل فيها بجهل فهو من الفجار الظالمين، وإنما الضابط قوله تعالي: ﴿**إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم**﴾[6].

وهكذا فإن الرابطة الإيمانية السياسية باعتبارها رابطة عقيدية تلتبس بالرعاية والحفظ، وتقوم علي التناصح بين طرفيها، وتدور مع الواجب والمسئولية أكثر من

---

(١) سورة الأعراف، آية (٦).

(٢) سورة الذاريات، آية (٦٥).

(٣) د. فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلام في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص ١٠٢-١٠٣.

(٤) في الحديث: إن ناسا قالوا يا رسول الله: ذهب أهل الدثور بالأجور يصلون كما نصلي، ويصومون كما نصوم، ويتصدقون بفضول أموالهم. قال: أو ليس قد جعل الله لكم ما تصدقون به: إن بكل تسبيحة صدقة، وكل تكبيرة صدقة وكل تحميدة صدقة وكل تهليلة صدقة، وأمر بالمعروف صدقة، ونهي عن المنكر صدقة، وفي بضع أحدكم صدقة، (البضع: الجماع وهو معاشرة الرجل لزوجته) قالوا يارسول الله أياتي أحدنا شهوته ويكون له فيها آجر ؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر ؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر. المندري مختصر صحيح مسلم، جـ١، ص ١١٤٩.

الحديث يفيد سعة مفهوم العبادة في الإسلام وأنه يشمل كل عمل يقوم به المسلم بنية صالحة وقصد حسن ولو كان من الأعمال العادية الفطرية المباحة.

راجع شرح الحديث في د. سعيد مصطفي الخن وآخرون، نزهة المتقين، جـ١، مرجع سابق، ص ١٥١.

(٥) د. صلاح الدين بسيوني رسلان، الفكر السياسي عند الماوردي، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣، ص ٣١٧.

(٦) ابن تيمية، الحسبة ومسئولية الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٧.

والآيتان من سورة الانفطار (١٣، ١٤).

دورانها مع الحق والسلطة، والتكافل طابعها، والعبادة جوهرها وروحها، فإن الباحث يؤكد علي تميز وخصوصية الرابطة الإيمانية السياسية بين أهل الحل والعقد وبين رعيتهم، وإنها من حيث خصائصها تختلف عن أشكال العلاقه السياسية بين الحاكم والمحكوم كما تطرحها النظريات السياسية الغربية وخاصة نظرية الصفوة السياسية.

وننتقل الآن إلى محور آخر من محاور المقارنة بين الصفوة السياسية والرؤية الإسلامية لأهل الحل والعقد.

العنصر الثاني (مفهوم وخصائص القوة السياسية في ضوء الرؤية الإسلامية)

رأينا أن الصفوة السياسية- التي هي نتاج لكيان القوة، وكيفية توزيعها في المجتمع- تجد سندها وأساس وجودها أو تفسر في ضوء القوة، حيازة وممارسة، حيازة بالسيطرة علي مصادرها، وممارسة بالتأثير علي المجتمع، أو كما عبر بعضهم بالهيمنة علي التوزيع الإكراهي للقيم، ويظهر ذلك في شكل سلطة ونفوذ أو تعادل بعملية صنع القرارات في المجتمع .

وقد سبق بحث الرؤية الإسلامية لشروط ومعايير أهل الحل والعقد الذين يتولون تدبير أمور الأمة علي مقتضي النظر الشرعي.

وهنا يثور سؤال خلاصته: إذا كانت الصفوة السياسية تجد سندها وأساس وجودها في امتلاك القوة، بالسيطرة علي مصادرها في المجتمع، وتمارس عن طريقها الضبط والتأثير السياسي فيه، وأن أهل الحل والعقد يمارسون أيضا نوعا من الضبط والتأثير في المجتمع؛ فهل يمكن القول إن جماعة أهل الحل والعقد يملكون قوة سياسية كالتي تملكها الصفوة السياسية عن طريق السيطرة علي مصادر القوة في المجتمع ؟.

وبالتالي، هل يمكننا القول بأن اتفاقا ما قائم بين الجماعتين (الصفوة السياسية وأهل الحل والعقد) من هذا الجانب ؟.

الإجابة عن هذا التساؤل تأتي من خلال التعرف علي مفهوم القوة السياسية ذاته كما يراه منظرو الصفوة، والتعرف علي الرؤية الإسلاميه لهذا المفهوم، بمعني تقييم هذه النظرة للقوة بعرضها علي الرؤية الإسلامية.

مفهوم القوة من المفاهيم المحورية التي ترتبط بدراسة الظاهرة السياسية، ومن ثم يثار نقاش وجدل حول طبيعته وأشكاله وطرق قياسه[1]. ومن أهم التعريفات لمفهوم القوة السياسية تعريفان تدور حولهما المناقشات المعاصرة لمفهوم القوة، وتنبع منهما تعريفات أخري للقوة، ويتمثلان في محاولة كل من "ماكس فيبر" وتالكوت بارسونز".

---

(١) راجع: شهرزاد عواد، كيان القوة السياسية في السودان، مرجع سابق، ص ٢١ - ٠١.

الرؤية الإسلامية لتعريف "ماكس فيبر" للقوة السياسية:

ينطلق "ماكس فيبر" في تحليله ورؤيته للقوة من منطلق الصراع في المجتمع، حيث إن القوة في مفهومه هي احتمال قيام فاعل ما في نطاق علاقة اجتماعية بتحقيق إرادته الخاصة رغم مقاومة الآخرين، وذلك بغض النظر عن الأساس الذي يقوم عليه ذلك الاحتمال(١).

وقد نبعت من تعريف "فيبر" للقوة عدة تعريفات أهمها: تعريف " روبرت داهل" للقوة، حيث يري أن (أ) يمارس قوة علي (ب) بحيث يستطيع جعله يقوم بعمل ما لم يكن يفعله دون ذلك. والقوة لديه أو النفوذ الإكراهي علي حد تعبيره يشتمل علي عنصرين:

أ- إكراه سلبي وهو التهديد بإنزال عقوبات صارمة في حالة عدم الإذعان.

ب- إكراه إيجابي وهو منح مكافآت في حالة الإذعان وكثير ما يهمله الكتاب في تعريفهم للقوة. فالقوة أو النفوذ الإكراهي يتمثل في أنه يمكن للإنسان أن يؤثر علي (أ) ليعمل شيئا لم يكن ليعمله بمحض إرادته عن طريق وعد يصدره إليه بتحسين أحواله كإعطائه مكافأة أو بتهديده بإساءة أحواله كتغريمه، أو بالجمع بينهما(٢).

وبصرف النظر عن أوجه النقد التي توجه إلى تعريف "فيبر" للقوة وما ينبع منه من تعريفات، فإنه يفترض وجود علاقة الصراع والعداء في علاقه القوة حيث (أ) يقضي علي مقاومة (ب)، وذلك يوحي بأن مصالح (ب) يضحي بها من أجل مصالح (أ)، ولكن ذلك يتجاهل أن علاقات القوة قد تكون علاقات ارتياح مشترك، حيث تكون القوة مصدرا يسهل تحقيق الأهداف لكل من (أ)، (ب) طرفي علاقة القوة(٣).

ويمكن من المنظور الإسلامي إبداء الملاحظات الآتية علي التعريف الفيبري للقوة:

١- إن تعريف "فيبر" للقوة، يفترض وجود الصراع والعداء بين طرفي علاقة القوة (الصفوة السياسية والجماهير). وقد سبق الإشارة إلى أن الرؤية الإسلامية ترفض الصراع في الرابطة الايمانية السياسية بين أهل الحل والعقد ورعيتهم، ليحل محله قيم الرفق والرعاية والحب (٤).

---

(١) د.إسماعيل علي سعد، نظرية القوة. مدخل في علم الاجتماع السياسي، الإسكندرية،١٩٧٨،ص٨٠-٨٦.

(2) R, Dahl, On the Concept of Power, Op. Cit. pp. 202-203.

(٣) د. إسماعيل علي سعد، نظرية القوة، مرجع سابق، ص ٩٤.

(٤) عن عوف بن مالك قال: سمعت رسول الله (صلي الله عليه وسلم) يقول: خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم - المنذري، مختصر صحيح مسلم، جـ٢، ص ٩٣.

وهذا الصراع الذي يطبع علاقة القوة يرجع إلى طبيعة القوة كما يتصورها منظروها، واعتبارها امتيازا وقيمة في ذاتها، وأنها تراكمية، وبالتالي تصبح علاقة صراع مصالح بين أطراف الصراع، الأمر الذي تتحفظ عليه الرؤية الإسلامية كما سيبين فيما بعد.

ويمكن القول إن تعريف "فيبر" يقر الصراع بين المصالح ويبرره، لكن الرؤية الإسلاميه وإن كانت تعترف بالصراع، أو بالأحري تعترف بالنزاع بوصفه ظاهرة اجتماعية، يمكن أن تقوم وتبرز في الواقع الاجتماعي والسياسي، لكنها لا تبرره ولا تقف عند حد توصيفه، بل تذهب إلى تقويمه بالرد إلى الأحكام المقررة شرعا بخصوص موضوع النزاع، وبذلك تعود الأوضاع إلى التوازن والاستقرار علي هذا الأساس الشرعي. يقول سبحانه وتعالي: **﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى ا لله والرسول إن كنتم تؤمنون با لله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾**[1].

كما يقول: **﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾**[2].

٢- التعريف الفيبري للقوة يجعل القوة مصدرا للشرعية، أو بعبارة أخري فإنه يجعل الأوضاع والترتيبات الناتجة عن علاقة القوة أوضاعا وترتيبات شرعية تسود وتسيطر في المجتمع، كما عبر أحد دارسي القوة "... لا شك في أن القوة بهذا المعني إن هي إلا محصلة الأشكال المختلفة للقوي التي تعمل وتتفاعل داخل النسق الاجتماعي، والتي ترسم في النهاية وتحدد الشكل والمسار اللذين يتخذهما النسق الاجتماعي السياسي"[3].

الرؤية الإسلامية تحدد مسبقا إرادة أهل الحل والعقد، التي تصير هنا واجبات ومسئوليات محددة النطاق بمطلوب ومقاصد الشرع، وليست رغبات أو مصالح خاصة لجماعة أو جماعات تمتلك القوة وتدير عن طريقها الصراع من أجل هذه المصالح، كما أن الترتيبات الناتجة عن ممارسة الضبط السياسي لا تصبح شرعية إلا إذا عرضت علي الأحكام الشرعية وانضبطت معها في ضوء العدالة بوصفها قيمة ضابطة للممارسة السياسية.

٣- الرعية - في مقابل اللا صفوة الذين تمارس في مواجهتهم القوة السياسية -لا يقاومون إرادة أهل الحل والعقد، وهم بصدد ممارستهم لواجباتهم السياسية، وتصير الطاعة واجبة دينا وليست انتزاعا بالقوة من خلال النفوذ الإكراهي بشقيه، وتصير كل من الممارسة من قبل أهل الحل والعقد والطاعة من قبل الرعية تصير عبادة، لأن كلا من الطرفين ينهض بواجبات شرعية تحقيقا لمهمة الاستخلاف في الأرض، والمقاومة في هذه

---

(١) سورة النساء، اية (٥٩).

(٢) سورة الأنفال، اية (٤٦).

(٣) د. إسماعيل علي سعد، نظرية القوة، مرجع سابق، ص ١٠١.

الحالة سلوك سياسي غير شرعي[1].

٤- عنصرا السلطان (المكافأت والعقوبات) محددان شرعا بالحدود والتعزيرات والعقوبات المقررة والأجر والثواب، والأمر لا يترك للتقدير الذاتي كما في حالة فاعلي القوة.

الرؤية الإسلامية لتعريف تالكوت بارسونز للقوة السياسية:

في محاولة لتحاشي تعريف القوة من منطلق الصراع اقترح " بارسونز" تعريفا للقوة من منطلق " الرضا والاتفاق" بين أصحاب القوة والخاضعين لها، حيث القوة لديه: "القدرة المعممة لضمان القيام بالتزامات ملزمة بواسطة وحدات في نسق اجتماعي، وذلك عندما تصبح هذه الالتزمات مشروعة لارتباطها بالأهداف الجماعية، وعندما يتوقع في حالة التمرد والمقاومة اللجوء إلى الفرض عن طريق جزاءات سلبية موقفية[2]. والقدرة المعممة هي القوة التي يمكن نقلها من علاقة إلى أخري، والجزاءات السلبية الموقفية تعني استخدام الحرمان المادي بالإضافة إلى الابتزاز المعنوي[3].

وبصرف النظر عن النقد الداخلي لمفهوم (بارسونز) للقوة، فإن الباحث يري في هذا التعريف جوانب يمكن أن تقبلها الرؤية الإسلامية، وفقا لفهمها ومنطلقاتها الخاصة، ومن ذلك:

١- إن القوة ضمان للقيام بالالتزامات الملزمة، ومصدر هذا الإلزام هو الارتباط بالأهداف الجماعية، فكأن اكتساب الشرعية أو مصدر الشرعية ليس امتلاك القوة وما تتمخض عنه من أوضاع، وإنما الأهداف الجماعية التي يقبلها كل من طرفي علاقة القوة(الصفوة السياسية واللاصفوة أو الجماهير) وهنا تصير القوة وسيلة تستخدم كضمان لتنفيذ الالتزمات الملزمة.

والرؤية الإسلامية تري القوة بمفهومها الإسلامي، وهي وفقا لتعريف "بارسونز" الجزاءات السلبية بشكل خاص، الحدود والتعزيزات والعقوبات المقررة فقها، كل هذه وسائل تستخدم في حالة الخروج علي الأحكام الشرعية المقررة، والتي هي موضع اتفاق وقبول، وبالأحري موضع إيمان واعتقاد من الأمة، وذلك علي أن إقامة أحكام الشريعة وتجسيدها واقعا حيا في حياة الجماعة هي المهمة الأولي لأهل الحل والعقد، وأول

---

(١) في الحديث: " من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة ولا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية، رواه مسلم في كتاب الإمارة باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن. المنذري، مختصر صحيح مسلم، جـ٢، ص ٩٤.

(2)T. Parsons, "On the Concept of Political Power, in: R. Lipset (eds): Class status and Power, (New York: The Free press, 1966), p. 244

(٣) د. إسماعيل علي سعد، نظرية القوة، مرجع سابق، ص ٥٩.

الأهداف الكبري لها.

وجه الاتفاق إذن في جعل القوة وسيلة في الرؤيتين، وإن اختلفا في طبيعة القوة وحدودها وكيفية استخدامها.

٢- ويتفق تعريف "بارسونز" للقوة مع الرؤية الإسلامية في استبعاد مفهوم الصراع في علاقة القوة، ورفض فهمها علي أساس فكرة الإجبار والقهر وصراع المصالح، وهذا ما تؤكد عليه الرؤية الإسلامية، علي أن طاعة أهل الحل والعقد واجبة علي الأمة وجوبا دينيا في غير معصية.

ولكن الفروق تظل قائمة بين الرؤيتين، حيث إن استخدام القوة في الرؤية الإسلامية مقيد بالضوابط والأحكام المقررة، والقيم الضابطة للمارسة ومنها العدالة. كما أن الأهداف الجماعية ترتبط وتتحدد بالمقاصد العامة للشريعة وليست مطلقة أو متروكة لما تصطلح عليه الجماعة من أهداف كما في النظرية السياسية الغربية.

ومما سبق نتبين مفهوم القوة السياسية كما تطرحه الدراسات الاجتماعية والسياسية، والتحفظات التي ترد عليه من وجهة النظر الإسلامية، وهذه التحفظات مردها إلى طبيعة أو خصائص القوة السياسية كما يتصورها منظرو القوة والتي ترفضها الرؤية الإسلامية علي الوجه الآتي:

الرؤية الإسلامية لخصائص القوة السياسية:

يتحدث دارسو القوة عن خصائص وطبيعة القوة، ويذكرون منها ما يأتي:

١- القوة هدف وقيمة تطلب لذاتها، أو أنها وسيلة لتحقيق الأهداف والحصول علي القيم، ويقف وراء هذا الانقسام انقسام أيديولوجي، حيث يري الفكر الماركسي أن القوة السياسية وسيلة لتحقيق أهداف الطبقة المسيطرة اقتصاديا، بينما يميل الفكر الغربي إلى أن القوة قيمة من القيم التي يعمل الأفراد للحصول عليها لذاتها وليس لمجرد تحقيق أهداف أخري[1].

والرؤية الإسلامية في هذا المجال تؤكد خصوصيتها، حيث ترفض اعتبار القوة مجرد قيمة تطلب لذاتها، فالقوة حين تطلب لذاتها في غياب الضابط العقيدي تصير طغيانا يدمر أول ما يدمر أصحابها وحائزيها.

قال تعالي: **﴿فأما عاد فاستكبروا في الأرض بغير الحق وقالوا من أشد منا قوة أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة وكانوا بآياتنا يجحدون. فأرسلنا عليهم**

---

(١) راجع: د. علي أحمد عبد القادر، مقدمة في النظرية السياسية، مرجع سابق، ص ٢٢.

ريحا صرصرا في أيام نحسات لنذيقهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا﴾[1].

وقال: **﴿أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عقبة الذين كانوا من قبلهم كانوا هم أشد منهم قوة وآثارا في الأرض فأخذهم ا لله بذنوبهم وما كان لهم من ا لله من واق﴾**[2].

هذه أمثلة ضربها القرآن علي ما يؤول إليه اعتبار القوة المادية هدفا يطلب لذاته، وفي غياب العنصر العقيدي ضابطا، حيث تؤدي إلى حب الاستعلاء في الأرض بغير الحق ظلما وعتوا.

والرؤية الإسلامية تعد القوة وسيلة لغاية، هذه الغاية محددة إلهيا بمقصود الشارع، بمعني المجال الذي تستخدم فيه القوة أو أغراض استخداها، وهي أيضا مضبوطة أو مقيدة في كيفية الاستخدام داخليا بالعدالة، وتستخدم هنا في حفظ الشرعية من إقامة للحدود وحماية للأموال وحفظ للحقوق علي الوجه الذي رسمه الشارع، وخارجيا حيث الجهاد وسيلة لمساندة الدعوة، فيصير استخدام القوة هنا منضبطا بالقواعد الإسلامية المقررة فقها في باب الجهاد وآداب القتال.

فأما النصوص الدالة علي اعتبار القوة وسيلة لغاية كلية هي تحقيق "مهمة الاستخلاف في الأرض": قال تعالي: **﴿الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن النكر و لله عقبة الأمور﴾**[3].

فالتمكين في الأرض هو امتلاك القوة السياسية في أشمل معانيها. قال تعالي: **﴿وكذلك مكنا ليوسف في الأرض يتبوأ منها حيث شاء﴾**[4]. التمكين بهذا المعني يكون وسيلة من أجل إقامة الدين علي قواعده المستقرة، وتجسيده واقعا حيا في حياة الأمة، والدين كله أمر بالمعروف ونهي عن المنكر في الداخل وفي الخارج علي السواء، ويكون التمكين غاية ومقصدا لحمل الدعوة إلى الخارج[5] وتبليغها للعالمين، حيث تصير القوة بمعني الجهاد مساندة للدعوة في انطلاقها في المجتمع الدولي. قال تعالي: **﴿وأعدوا لهم ما آستطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو ا لله وعدوكم﴾**[6].

فالقوة وسيلة لإرهاب العدو، عدو ا لله، وليس لإرهاب المسلمين[7].

---

(١) سورة فصلت، اية (٥١)، (٦١).

(٢) سورة غافر، اية (١٢).

(٣) سورة الحج، اية (١٤).

(٤) سورة يوسف، اية (٦٥).

(٥) انظر تأصيل مفهوم التمكين العقيدي وارتباطه بمفهوم الشرعية الإسلامية ص ٣١٠ وما بعدها.

(٦) سورة الانفال، آية (٦٠).

(٧) قارن ذلك بالقوة وسيلة وهدفا في النظرية الساسية الغربية. د. علي أحمد عبد القادر، النظرية السياسية، مرجع سابق، ص ١٤٢-١٦٦.

والقوة السياسية لا حدود لها، بمعني أنه كلما حصل الإنسان علي قدر منها تطلع إلى الاستزادة من ذلــك إلى مـا لا نهايـة، سـواء أكـان ذلـك بدافـع نفسـي أم اقتصـادي أم سياسي أم غير ذلك[1]. وذلك ناتج من النظـر إلى القـوة علـي أنهـا تعطـي لمـن يمتلكهـا مكاسب وامتيازات، فهي تعطي الشـرف والهيبـة والشـهرة واللـذة[2]، ومـن ثـم تصبـح موضوعا للقتال والصراع بين من يملكون القوة وبين من يحاولون الوصول إلى القوة مـن صفوات القوة المنافسة، أو بعبارة أخري صـراع بـين صفـوة القـوة القائمـة والصفـوة أو الصفوات المضادة من الباحثين عن القوة والسلطة.

والرؤية الإسلامية لهذه الخاصة من خصائص القوة السياسية تتركز فيما نقله أبو عبيد عن رسول ا لله (صلي ا لله عليـه وسـلم): "... نعـم الشـيء الإمـارة لمـن أخذهـا بحلهـا وحقها وبئس الشيء الإمارة لمن اخذها بغير حقها وحلها، تكون عليه يوم القيامة خزيـا وندامة"[3].

فالإمارة أو السلطة تتخذ قربة لله، ودينا كما عبر ابـن تيميـة، واتخاذهـا لأي غـرض آخر يخرجها من الحل والقربة إلى ا لله مـن حيـث المقصـد إلى الريـاء المحرم. وفقـه النيـة وضبطها في جميـع الأعمـال كبيرهـا وصغيرهـا مـع المقـاصد الشـرعية أمـر لـه أهميـة في الإسلام.

والنظر إلى القوة السياسية باعتبارها وسيلة تخول صاحبها امتيـازات تدخـل في بـاب الغلـول المحـرم. قـال تعـالي: ﴿**ومـا كـان لنـبي أن يغـل ومـن يغلـل يـأت بمـاغل يـــوم القيامة**﴾[4].

---

(١) المرجع السابق، ص ١٤٥.

(٢) هذا المعني في خصائص القوة لم يكن غائبا في تحليل ابن خلدون للعصبية وغايتها، حيث يقرر أن الملك هـو التغلب والحكم بالقهر، وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلـب مـا فوقهـا، فـإذا بلـغ رتبـة السـؤدد والاتبـاع، ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه، لأنه مطلوب للنفس. المقدمـة ص ٤٩٩ لأن الملـك منصـب شـريف ملذوذ يشتمل علي جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية فيقع فيـه التنـافس غالبـا، وقـل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه فتقع المنازعة وتفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة، المقدمـة مرجـع سـابق، ص ٥٢١.

والجدير بالذكر أن هذا التحليل لابن خلدون خاص بالملك الذي مقتضاه التغلب والقهـر، وهـو في نظـره جـور وعدوان.وهو يختلف عن الملك الذي هـو مقتضـي السياسـة العقليـة وأحكامهـا وهـو مذمـوم أيضـا لأنـه بغـير نور ا لله، أما المعتقد لديه فهو الملك القائم علي السياسة المفروضة من ا لله بشارع يقررها ويشرعها.

راجع مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٥٧٦-٥٧٧.

(٣) أبوعبيـدة القاسـم بـن سـلام، الأمـوال، تحقيـق وتعليـق محمـد خليـل هـراس، القـاهرة، دار الفكـر. ١٩٧٦،ص١١.

(٤) سورة آل عمران، اية (١٦١).

وفي الحديث: "وا لله لا يأخذ أحد منكم شيئا بغير حقه إلا لقي ا لله تعالي يحمله يوم القيامة، فلا أعرفن أحدا منكم لقي ا لله يحمل بعيرا له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة تيعر، ثم رفع يديه حتي رئي بياض إبطيه فقال: اللهم هل بلغت"[1].

وقد ركز أمير المؤمنين عمر بن الخطاب موقف أهل الحل والعقد من اعتبار السلطة أو القوة السياسية كسبا أو امتيازا بقوله: "... ألا وإني ما وجدت صلاح ما ولاني ا لله إلا بثلاث: أداء الأمانة، والأخذ بالقوة، والحكم بما أنزل ا لله، ألا وإني ما وجدت صلاح هذا المال (مال الأمة) إلا بثلاث: أن يؤخذ من حق، ويعطي في حق، ويمنع من باطل، ألاوإنما أنا في مالكم كوالي اليتيم إن استغنيت استعففت، وإن افتقرت أكلت بالمعروف"[2].

والقوة السياسية باعتبارها امتيازا وكسبا لأصحابها تصير في الرؤية الإسلامية مرادفا لأكل أموال الناس بالباطل، والغصب السياسي والطغيان والعتو في الأرض.

هذا عن موقف الرؤية الإسلامية من خصائص القوة السياسية وكيف ترفض هذه الخصائص كما يتصورها دارسو القوة ومنظرو الصفوة السياسية، لما لها من رؤية خاصة من حيث المنطلق والطبيعة والمقصد.

الرؤية الإسلامية للضبط السياسي الذي يمارسه أهل الحل والعقد:

١- ويخلص الباحث إلى أن مفهوم القوة السياسية بمعني ممارسة الضبط السياسي من قبل أهل الحل والعقد لرعيتهم ليس غائبا في الرؤية الإسلامية، ولكنها قوة مقيدة استخداما بقيمة العدالة وبالحدود المرسومة لها في الشريعة، ومحددة غاية ومقصدا داخليا بإقامة الدين علي قواعده المستقرة، وخارجيا بحماية الدعوة ومساندتها، بل القوة في الممارسة محددة من حيث الشكل بالحدود والتعزيرات والعقوبات المقررة في فقه الشريعة ومن حيث طبيعتها في اختلاطها بالعنصر العقيدي والأخلاقي. قال تعالى: ﴿**لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس**﴾[3].

---

(١) رواه البخاري في الهبة باب من لم يقبل الهدية لعنة، ومسلم في الإمارة باب تحريم هدايا العمال. وعن أبي حميد عبد الرحمن بن سعيد الساعدي رضي ا لله عنه قال: استعمل النبي رجلا من الأزد يقال له ابن اللتبية علي الصدقة فلما جاء حاسبه رسول ا لله (صلي الله عليه وسلم). فقال الرجل: هذا ما لكم وهذا هدية. فقال النبي (صلي ا لله عليه وسلم) له: فهلا جلست في بيت أبيك وأمك حتي تأتيك هديتك إن كنت صادقا.. الحديث المنذري، مختصر صحيح مسلم، حـ ص ٩٠.

(٢) د. محمد أحمد عاشور (جمع وتحقيق وتعليق) خطب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ووصاياه، القاهرة، دار الاعتصام، ١٩٨٥، ص ٨٥.

(٣) سورة الحديد، آية (٥٢) وفي دلالة رتباط الحديد بالكتاب والميزان في الآية وارتباط العدالة بالقوة حيث الحديد هو وسيلة القوة. راجع: الفخر الرازي، التفسير الكبير،مرجع سابق،ج٢٩،مجلد١٥.، ص ٢٤١-٢٤٤.

٢- القوة في المصادر الإسلامية لها مدلولها الخاص:

(أ) فهي قوة في البدن والعقل، ومن ثم فهي معيار صلاحية في أهل الحل والعقد علي نحو ما سبق، فالقوة هنا تستعمل تارة في معني القدرة، نحو قوله تعالي: ﴿**خذوا ما ءاتيناكم بقوة**﴾[١].

وتستعمل في القلب نحو قوله تعالي: ﴿**وقالو من أشد منا قوة**﴾[٢].

(ب) القوة ترتبط بأدوات العنف، عن عقبة بن عامر قال: سمعت رسول الله (صلي الله عليه وسلم) وهو علي المنبر يقول: "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة.. ألا إن القوة الرمي، ألا إن القوة الرمي، ألا إن القوة الرمي".

فالقوة هنا تستخدم في العون من الخارج (خارج الذات) نحو قوله تعالي: ﴿**قال لو أن لي بكم قوة**﴾[٣].

قيل معناه: من أتقوي به من الجند، وما أتقوى به من المال، نحو قوله سبحانه وتعالي: ﴿**قالوا نحن أولو قوة وأولو بأس شديد**﴾[٤].

وهذه الآية تدلنا علي أن القوة ترتبط بالعدد والعدة وقوة الآلات، بالإضافة إلى قوة الأجساد، وهذه كلها من مستلزمات البلاء، والنجدة في الحرب[٥].

٣- الفكر الإسلامي عرف مفاهيم ومصطلحات أخري في مجال القوة:

أ- المكنة والتمكين: قال تعالي: **وكذلك مكنا ليوسف في الأرض يتبوأ منها حيث يشاء**﴾[٦].

ب- العصبية والتغلب أو الغلب، والمنعة[٧].

---

(١) سورة البقرة، آية ٦٣.

(٢) سورة فصلت، آية ١٥.

(٣) سورة هود، الاية (٨٠).

(٤) سورة النمل،آلاية (٢٢).

وفي هذه المعاني: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن مرجع سابق، صص ٣٤٠.

(٥) راجع تفسير الآية في: الزمخشري، الكشاف، جـ٣، مرجع سابق، ص ٣٦٤.

(٦) سورة يوسف، آية (٦٥).

(٧) لفظ " العصبية" ورد في الأصول الإسلامية مرتبطا بالقوة. ففي القرآن الكريم: (سورة القصص، آيه (٣): "ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولي القوة".

والعرب تقول: فلان لا تعصب سلماته: يضرب مثلا للرجل الشديد العزيز الذي لا يقهر ولا يستذل، والعصبية أن يدعو الرجل إلى نصرة عصبيته والتالب علي من يناوئهم ظالمين كانوا أو مظلومين، راجع لسان العرب، مادة عصب.

وما هو مذموم شرعا من العصبية لم يغب عن ذهن ابن خلدون،حيث أورد النصوص التي تذم العصبية=

حيث يقرر ابن خلدون في مقدمته أن الرياسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية، فلا بد في الرياسة علي القوة أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة، لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والاتباع[1].

والعصبية والغلب عند ابن خلدون ليستا قوة مادية فحسب من عدد وعدة وعتاد، لكنهما تحتويان علي الجانب العقيدي. فالقوة مادية ومعنوية، حيث يقرر أن الدعوة الدينية تزيد الدولة قوة علي قوة العصبية التي كانت لها من عددها، والصبغة الدينية تذهب التنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية، وتفرد الوجهة إلى الحق، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء.

كما أن العصبية لازمة للدين، فالدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم، فكل أمر تحمل عليه الكافة، فلا بد له من العصبية. وفي الحديث الشريف "..... ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه"[2]، والنموذج الإسلامي لنظام الحكم مقصوده الأساسي حمل الكافة على مقتضى الشرع والعقيدة، فيلزم له العصبية، وبعبارة الباحث يلزم توفر مقومات الضبط السياسي الشرعي لأهل الحل والعقد لممارسة دورهم وواجبهم المنوط بهم.

جـ الشوكة: من المصطلحات التي تدور في الفقه السياسي الإسلامي مع القوة وترتبط بها (الشوكة) قال تعالي: ﴿**وتودون أن غير ذات الشوكة تكون لكم**﴾[3].

وغير ذات الشوكة هي العير، والشوكة كانت في النفير لعددهم وعدتهم، والشوكة هي الحدة، ومنها قولهم: شائك السلاح – أي تتمنون أن تكون لكم العير لأنها الطائفة التي لا حدة لها ولا شدة[4].

= الجاهلية وتندب إلى اطراحها، ثم يقرر أن الشرع ليس مراده فيما ينهي عنه أو يذمه من أفعال البشر أو يندب إلى تركه وإهماله بالكلية أو اقتلاعه من أصله، وتعطيل القوي التي ينشأ عليها بالكلية، إنما قصده تصريفها في أغراض الحق جهد الاستطاعة حتي تصير المقاصد كلها حقا وتتحد الوجهة، وعلي ذلك فالعصبية حيث ذمها الشارع وقال: لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم إن الله أذهب عنكم عبية الجاهلية، الفخر والنخوة، فإنما مراده حيث تكون العصبية علي الباطل وأحواله ... فإذا كانت العصبية في الحق وإقامة أمر الله فأمر مطلوب، ولو بطل لبطلت الشرائع إذ لا يتم قوامها الا بالعصبية " .

راجع: مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٥٩-٦٠ .

(١) مقدمة ابن خلدون، المرجع السابق، ص ٤٨٩ .

(٢) المرجع السابق، ص ٤٨٩.

(٣) سورة الأنفال: آية (٧)

(٤) قصة طلب الرسول (صلي الله عليه وسلم) وأصحابه لعير قريش القادمة من الشام عوضا لهم، وقد تركوا الأهل والمال والولد في مكة حيث أجبروا علي الهجرة إلى يثرب (المدينة)، وعلم قريش بذلك وخروجها بالنفير للنيل من الرسول وصحبه، ومشاورة الرسول لهم، والوقائع التي سبقت غزوة بدر، وكيف كرهوا النفير (ذات الشوكة)، راجع القصة في: الزمخشري، الكشاف، ج٢، مرجع سابق، ص١٩٧-١٩٩.

والشوكة قوة لازمة للسلطة ابتداء أو تأسيسا، حيث يقرر الغزالي أن شروط ابتداء الانعقاد (للإمام) قيام الشوكة وانصراف القلوب إلى المشايعة، ولا تتفق الإرادات المتناقضة والشهوات المتباينة علي رأي واحد إلا إذا ظهرت شوكته وعظمت نجدته وترسخت في النفوس هيبته ومهابته، ومدار جميع ذلك علي الشوكة(١).

والشوكة -بمعني القدرة علي الضبط السياسي- من مقتضيات أهل الحل والعقد، ومنهم الإمام (رئيس الدولة)، حتي يتمكنوا من القيام بواجباتهم. يقول الغزالي: الصفة الأولي (للإمام) النجدة، ومراد الأئمة بالنجدة ظهور الشوكة وموفور العدة والاستظهار بالجند وعقد الأولوية والبنود والاستمكان بتضافر الأشياع والأتباع، من قمع البغاة والطغاة ومجاهدة الكفرة والعتاه وتطفئة ثائرة الفتن وحسم مواد الأرض قبل أن يستطهر شررها وينتشر ضررها(٢).

وهكذا تتضح معالم الرؤية الإسلامية للقوة السياسية التي تحوزها الصفوة السياسية، ورأينا كيف تتحفظ الرؤية الإسلامية علي هذا المفهوم وخصائصة، وكيف تتحدد ملامح الضبط السياسي الذي يمارسه أهل الحل والعقد في مواجهة الرعية مفهوما وحدودا وأشكالا ومقصدا، والإطار الذي من خلاله تتحدد القوة في الرؤية الإسلامية.

ثالثا: أسس قيام الصفوة السياسية، والرؤية الإسلامية لشروط ومعايير أهل الحل والعقد:

هذا هو الجانب الأخير في الرؤية المقارنة بين أهل الحل والعقد والصفوة السياسية، وهو يتعلق بمؤهلات الصفوة السياسية، وهو ما يثير نقطتين:

إحداهما: أن الصفوة السياسية تفسر في سند وجودها على أساس امتلاكها أو سيطرتها على مصادر القوة السياسية كما سبق، وهي تتركز في القدرات التنظيمية للصفوة (موسكا وميشيلز) أو في الجوانب السيكولوجية (باريتو) أو في السيطرة علي المصادر الاقتصادية (برنهام)، أو في السيطرة علي الموسسات الكبري في المجتمع (سي. رايت ميلز).

ثانيتهما: يثار في هذا الخصوص موضوع " التجنيد السياسي" بمعني الوظيفة التي بمقتضاها يتم شغل الأدوار في النظام السياسي، حيث يحدث تبدل في القائمين بهذه الأدوار لأسباب مختلفة كالموت والاستقالة والاستبعاد أو ظهور أدوار جديدة(٣) وهنا

---

(١) الغزالي، فضائح الباطنية، مرجع سابق، ١٧٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٢.

(3) G. Almond, Compartine Politics: A Developmental approach, (Boston: Littille Brewn: 1966), P.77.

تثور موضوعات مثل أنماط التجنيد والمعايير التي يتم التجنيد وفقا لها، حيث نجد التجنيد الأرستقراطي (التوارث) ومعاييره تقوم علي الولاء للنظام أو لشخص الحاكم أو الالتزام الأيديولوجي، أو القرابة والنسب، والنموذج الثاني للتجنيد هو التجنيد الديمقراطي الذي يؤسس معاييره علي أساس الاختيارات الموضوعية والإنجاز العلمي، والخبرة و الكفاءة، وامتلاك مهارات محددة[1].

وقد رأي (موسكا) أن التجنيد للطبقة الحاكمة ينحصر في نطاقين، فهو أولا إما أن يكون في نطاق المنحدرين من الجماعة الحاكمة وهو الاتجاه الأرستقراطي، وإما أن يكون من الطبقات الدنيا أي من المحكومين وهذا هو الاتجاه الديمقراطي، وكلا الاتجاهين يوجد في النظم السياسية مع اختلاف في درجة وجود أحدهما مع الآخر من وقت لآخر ومن مجتمع لآخر، فالمجتمع الذي تحكمه أرستقراطية مغلقة سوف يغلب سوف فيه الطابع الأرستقراطي في التجنيد، والمجتمع الذي تحكمه صفوة مفتوحة يغلب فيه الطابع الديمقراطي في التجنيد[2].

وفي هذا الصدد، تؤكد الرؤية الإسلامية استقلالها وتميزها، إذ تري التكامل والجمع وبالأحري المزج بين العنصر العقيدي والشوكة ولا انفكاك لأحدهما عن الآخر وقد عبر عن ذلك ابن تيمية بقوله: "... ولما غلب علي كثير من ولاة الأمر إرادة المال والشرف وصاروا بمعزل عن حقيقة الإيمان في ولاياتهم، رأي كثير من الناس أن الأمارات تنافي حقيقة الإيمان وكمال الدين ثم منهم من غلب الدين وأعرض عما لا يتم الدين إلا به من ذلك، ومنهم من رأي حاجته إلى ذلك فأخذه معرضا عن الدين لاعتقاده أنه مناف لذلك، وصار الدين عنده في محل الرحمة والذل لا في محل العلو والعز، وهاتان السبيلان الفاسدتان: سبيل من انتسب إلى الدين ولم يكمله بما يحتاج اليه من السلطان والجهاد والمال وسبيل من أقبل علي السلطان والمال والحرب ولم يقصد بذلك إقامة الدين، هما سبيل المغضوب عليهم، ولا الضالين الأولي للضالين النصاري، والثانية للمغضوب عليهم اليهود[3].

من هذا المنطلق فإن الرؤية الإسلامية ترفض اعتماد المصادر السابقة للقوة السياسية سندا لقيام الصفوة السياسية في غياب العنصر العقيدي والأخلاقي، حيث يؤدي ذلك إلى الطغيان والفساد السياسي بأشكاله التي أشير إليها سابقا، والمثال علي ذلك ضربه القرآن الكريم علي لسان فرعون مبررا طغيانه وتألهه السياسي بسيطرته علي الموارد

---

(١) في أنماط التجنيد ومعاييره وعيوب ومزايا كل نمط راجع

S, Keller, Beyond the Ruling Class, Op. Cit., pp 186-192.

(2) G, Parry, Political Elites, Op. Cit., pp. 38-40

(٣) ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ١٨٩-١٩٠ .

السياسية متمثله في القوة الاقتصادية والسياسية. قال تعالي: ﴿ونادي فرعون في قومه قال يا قوم أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي أفلا تبصرون، أم أنا خير من هذا الذي هو مهين ولا يكاد يبين، فلولا ألقي عليه أسورة من ذهب أو جاء معه الملائكة مقترنين، فاستخف قومه فأطاعوه إنهم كانوا قوما فاسقين، فلما آسفونا انتقمنا منهم فأغرقناهم أجمعين﴾[1].

يقول ابن تيمية: " وإنما يفسد فيها (الإمارة) حال أكثر الناس لابتغاء الرياسة أو المال بها، وقد روي كعب بن مالك عن النبي (صلي ا لله عليه وسلم) أنه قال: "ما ذئبان جائعان أرسلا في غنم بأفسد لها، من حرص المرء علي المال والشرف لدينه"[2]، فأخبر أن حرص المرء علي المال والرياسة يفسد دينه، مثل أو أكثر من إرسال الذئبين الجائعين لزريبة الغنم، وقد أخبر ا لله تعالي عن الذي يؤتي كتابه بشماله أنه يقول: ﴿هلك عني سلطانيه﴾[3].

وغاية مريد الرياسة أن يكون كفرعون، وجامع المال أن يكون كقارون، فجاءت الشريعة بصرف السلطان والمال في سبيل ا لله، وإن انفرد السلطان عن الدين أو الدين عن السلطان فسدت أحوال الناس[4].

ومن ثم تؤسس الرؤية الإسلامية شروط الصلاحية لأهل الحل والعقد علي معياري القوة والأمانة. القوة بمعني الصلاحية للدور أو الواجب الوظيفي الذي يناط بكل عضو من أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم علي الوجه السالف بيانه. والأمانة بمعني العنصر الأخلاقي والذي يطلق عليه البعض معيار العدالة أو الورع، وتؤكد الرؤية الإسلامية في ذلك علي العنصر العقيدي باشتراطها العلم، وهو يختلف مقدارا من الإحاطة بالأحكام الشرعية المتعلقة بكل دور أو واجب وظيفي وحتي الوصول إلى مستوي الاجتهاد في كل فروع الشريعة.

من المنطلق السابق في جمع شروط أهل الحل والعقد بين معياري القوة والأمانة، فإن الرؤية الإسلامية تستبعد التوارث ومعايير التجنيد الأرستقراطي للصفوة، وتعتد فقط بمعايير الصلاحية كما تحددها الرؤية الإسلامية. وقد رد القرآن الكريم علي إنكار بني اسرائيل أن يكون طالوت ملكا وتمسكهم بمعيار وراثة الملك فيهم، وأن طالوت لا يملك المصادر الاقتصادية للقوة السياسية، قال تعالي: ﴿قالوا أني يكون له الملك علينا ونحن

---

(١) سورة الزخرف الآيات من ٥١-٥٥.

(٢) رواه الترمذي في الزهد، الترمذي، سنن الترمذي، جـ٤ مرجع سابق، ص ١٦.

(٣) سورة الحاقة، اية (٢٩).

(٤) ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ١٨٧-١٨٩.

أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال﴾[1].

ورفض القرآن زعمهم في معايير التجنيد السياسي (التوارث)، مصادر القـوة المتمثلة في المال، وأرسي المعايـير الـتي تعتـد بهـا الرؤيـة الإسـلامية. قـال تعـالي: **﴿قـال إن ا لله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم﴾**.

كما تختلف الرؤية الإسلامية لأهل الحل والعقد عن نظرية الصفوة، حيث إن نظريـة الصفوة تنطلق في تحديدها للصفوة السياسية وتفسيرها لأساس قوتها مـن الواقـع، سـواء تمثل هذا الواقع في حـاضر المجتمـع السياسـي موضـوع الدراسـة (الدراسـات الأمبريقيـة) فتفسر الصفوة من حيث هي صفوة في الواقع تفسيرا وصفيا تبريريا ليس أكثر، أو تنطلق في واقعيتها من الدراسة التاريخية للمجتمعات السياسية نحو التنظير السياسي.

الرؤية الإسلامية لأهل الحل والعقد تنطلق من العقيدة والشريعة (الوحي) مـن حيـث تحديدها لشروط أهل الحـل والعقـد كأسـاس لشـرعية توليهـم لأمـور الامـة، ولا تعتـد بالخروج عن هذه الشروط، مهمـا كرسـها الواقـع، بحيـث لا تعتمـد في إطـار الشـرعية الإسلامية ولا تقبل الأمر الواقع إلا في إطار الضرورات التي تبيح المحظورات، إذ لم يكـن في الإمكان وضع الشرعية موضع العمل والممارسة.

إذن..... فالرؤيـة الإسـلامية لأهـل الحـل والعقـد وشـروط صلاحيتهـم تنبـع مـن خصائص هذه الرؤية في جمعها بين المثالية والواقع، ولا نقـول معياريـة، حيـث الشـروط محددة وحيا في ضوء الواقع العملي والحاجة الواقعية للمارسة السياسية.

والرؤية الإسلامية تؤكد علي ضـرورة وجـود العنصـر العقيـدي والأخلاقـي ممتزجـا بالقوة السياسية، فتصير أكسيرا إسلاميا جديدا للقوة، حيث تجمع الرؤية الإسلامية بـين الدين والقوة في إطار من التكامل، بحيـث أن انفكـاك أحدهمـا عـن الآخـر يعد فسـادا للدين والدنيا.

كمـا أن الرؤيـة الإسـلامية لا تعتـد بمـا تعتـد بـه نظريـة الصفـوة في معايـير التجنيـد السياسي، حيث تؤسس الرؤية الإسلامية في هذا الصدد علي ضوء معايير الصلاحية التي تجمع بين الكفاية اللازمة عملا، والعلم الشرعي بأحكام وقواعد الواجب الوظيفـي، مـع تواجد العنصر الأخلاقي (الأمانة).

الصفوة تتحـدد وجـودا مـن منطلـق دراسـة الواقـع السياسـي والاجتمـاعي (دراسـة أمبيريقية) وتوصيفية، سواء كان هذا الواقع حاضرا أو تاريخيا، بينما الرؤية الإسلامية في تحديدها لأهل الحل والعقد تنطلق من رؤيتها الخاصة والمحددة سلفا والتي تجمع من حيث

---

(١) سورة البقرة، ايه (٢٤٧).

الخصائص بين المثالية والواقع، والتي تستمد من نصوص الوحي قرآنا وسنة وما انداح حولهما من فكر.

من هذا الإجمال يخلص الباحث إلى القول بأن أهل الحل والعقد ليسوا صفوة سياسية كما تصورها منظرو الصفوة، وإنما هم جماعة قائمة علي تدبير أمر الأمة الإسلامية، وتملك في طبيعتها وشروطها وقواعد ممارستها وخلفيتها العقائدية فضلا عن المنطلق والغاية هي في كل هذا تملك تميزا وخصوصية يجعلها تختلف في كل هذه الجوانب عن الصفوة السياسية.

ويمكن أن يخلص الباحث إلى الملاحظات الآتية من منطلق المقارنة والتقييم للصفوة السياسية في ضوء الرؤية الإسلامية لأهل الحل والعقد.

أولا...... إن الرؤية الإسلامية لأهل الحل والعقد، وإن كانت تتفق مع نظرية الصفوة في القول بوجوب وحتمية الفئة الحاكمة، الا أن تأسيس وجوب إقامة أهل الحل والعقد ومنطلقه والغاية من هذا الوجوب وتلك الحتمية يختلف اختلافا جذريا عنه في الصفوة، الأمر الذي يجعل هذا الاتفاق ظاهريا وشكليا فقط.

ثانيا.... في إطار التعامل أو التفاعل السياسي بين الصفوة واللاصفوة من ناحية، وأهل الحل والعقد ورعيتهم من ناحية أخري، فإن الاختلاف جذرى في خصائص العلاقة السياسية بين الصفوة واللاصفوة، وبين خصائص الرابطة الإيمانية السياسية بين أهل الحل والعقد والرعية، حيث ترفض الرؤية الإسلامية مفاهيم الصراع والمنافسة، بمعني المنازعة وثنائية السيطرة – الخضوع في هذه الرابطة، كما ترفض استبعاد عنصري العقيدة والأخلاق من هذه العلاقة، فقد رأينا كيف تقوم الرابطة الإيمانية السياسية في خصائصها علي أساس من العقيدة وقيمها الأخلاقية الملزمة من الرعاية والرفق إلى التكافل، والتباسها بمفهوم العبادة.

ثالثا...... إن أهل الحل والعقد في علاقتهم بالرعية يمارسون نوعا من الضبط السياسي، وقد يبدو أن فى ذلك اتفاقا مع الصفوة السياسية، حيث تمارس القوة السياسية في أشكالها المختلفة تحقيقا لهذا الضبط، ولكن البون شاسع في طبيعة هذا الضبط وأساسه وغايته لدي الجماعتين (الصفوة السياسية وأهل الحل والعقد)، حيث ترفض الرؤية الإسلامية مفهوم القوة السياسية من حيث التعريف والخصائص أساسا لهذا الضبط، أو بالأحري لهذا القهر السياسي بين الصفوة والجماهير، كما أن طاعة أهل الحل والعقد لا تفسر في ضوء القوة وحدها، وإنما تفسر في ضوء الأساس الديني، حيث تجب طاعة أولى الأمر وجوبا دينيا بنص الكتاب والسنة، ومن ثم فإن الضبط السياسي هنا يختلف في طبيعته عن القهر السياسي الذي تمارسه الصفوة في علاقتها بالجماهير.

ورأينا كيف تؤسس الرؤية الإسلامية مفهومها الخاص للقوة من حيث المضمون ومن حيث قيود الاستخدام شكلا وغاية ومجالات للاستخدام.

رابعا.... الصفوة السياسية تفسر وتجد سند وجودها في سيطرتها علي مصادر القوة الاقتصادية والسياسية والتنظيمية، في غياب العنصر العقيدي والأخلاقي، الأمر الذي تجعله الرؤية الإسلامية أساسا للطغيان السياسي.

المبحث الثالث

أهل الحل والعقد والجماعات الوسيطة

(الحزب السياسي وجماعات المصالح)

إن البحث فى مفهوم أهل الحل والعقد، ومحاولة التعرف علي طبيعة هذا المفهوم، يثير سؤالا من منطلق المقارنة والتعرف علي موقع جماعة أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم بين الجماعات التي تطرحها نظرية النظم الساسية، هذا السؤال فحواه: هل يمكن أن تعد جماعة الحل والعقد حزبا سياسيا ؟ وإن لم تكن كذلك، فهل تعد جماعة من جماعات الضغط أو المصالح، وذلك لما لهذه الجماعات الوسيطة من دور كبير في الحياة الساسية كما تجسدها الخبرة المعاصرة؟

الإجابة عن هذا السؤال تقتضي التعرف علي مفهوم كل من الحزب السياسي وجماعات الضغط، وما تثيره من قضايا تتعلق بالنشأة والوظيفة، كل ذلك في ضوء الرؤية الإسلامية لمفهوم الحل والعقد[١].

أولا - أهل الحل والعقد والحزب السياسي:

الحزب السياسي تنظيم دائم -بمعني أنه لايستند في وجوده على قيادة معينة- يتم على المستويين القومي والمحلى، وفى كلا المستويين يسعى الحزب للحصول على مساندة شعبية، بهدف الوصول إلى السلطة وممارستها من أجل تنفيذ سياسة محددة[٢].

والعنصر الحاسم في تعريف الحزب هو سعيه للوصول إلى الحكم، والاستيلاء على السلطة السياسية لتنفيذ برنامجه، فالحزب أداة للوصول إلى الحكم أو الاحتفاظ بالسلطة السياسية بناء على برنامج سياسي معين، ولكي يتمكن من ذلك لابد له من شكل من

---

(١) البحث في هذا الجانب لا يتعلق بموقف الإسلام من الأحزاب، وإنما البحث هنا يبين طبيعة جماعة أهل الحل والعقد والحزب السياسي باعتبارهما جماعتين تتعلقان بالحركة والممارسة السياسية.

(2) J. La Palombara, and M. Weiner, Political Parties and Political Development, (princeton: University press, 1966). p. 6.

أشكال التنظيم ليستطيع تنظيم الجهود وتكتيل القوي في سبيل الحصول على أكبر عدد من الأصوات فى الانتخابات[1].

ومصطلح الحزب فى ضوء الرؤية الإسلامية ليس دخيلا على المصادر الإسلامية، فقد ورد اللفظ فى القرآن الكريم. وفيه سورة كاملة (سورة الأحزاب). وقد ورد فى السنة كثير من الأحاديث، فالحزب لغة جماعة الناس، والأحزاب جنود الكفار تألبوا وتظاهروا علي النبي (صلي الله عليه وسلم). قال تعالى: ﴿**وثمود وقوم لوط وأصحاب لئيكة أولئك الأحزاب**﴾[2]. وقال: ﴿**فتقطعوا أمرهم بينهم زبرا كل حزب بما لديهم فرحون**﴾[3]. فالحزب "كل طائفة هواهم واحد[4]".

قال تعالي: ﴿**أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون**﴾[5]، فإن الحزب من المنطلق اللغوي تجمع بين الناس إما على الخير وإما على الشر، ومن ثم فإن اللفظ لا يحمل أى ترجيح قيمي إلا إذا أضيف إلى ما يحدده ويضفي عليه القيمة حزب الله أو حزب الشيطان[6].

إن الرؤية الإسلامية ترفض ما يمكن أن يعد العنصر الحاسم في تعريف أو مفهوم الحزب؛ وهو التعلق بالسعي للوصول إلى السلطة من خلال المنافسة والصراع السياسي. فالنصوص صريحة فى المنع ليس فقط من المنافسة والصراع من أجل السلطة والإمرة، بل مجرد طلبها والسعي إليها سبب مانع منها، فمن سأل الإمارة والسلطة وحرص عليها تسد عليه أبوابها. قال (صلي الله عليه وسلم): "إنا لا نولى علي هذا العمل أحدا سأله ولا أحدا حرص عليه"[7].

هذا المنع من طلب الإمارة هو فى حقيقته رفض للصراع من أجل السلطة وهو جوهر الظاهرة السياسية كما تطرحها النظرية السياسية الغربية، هذا الصراع يؤدي إلى

---

(١) د. علي الدين هلال، مدخل في النظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، ص٦٣.

(٢) سورة ص، آية : ١٣.

(٣) سورة المؤمنين، آية : ٥٣.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، مادة حزب.

(٥) سورة المجادلة، آية: ٢٢.

(٦) د- نيفين عبد الخالق، المعارضة في الفكر السياسي الاسلامي، مكتبة الملك فيصل الإسلامية بالقاهرة. راجع في الاحزاب: د- سعاد الشرقاوي " النظم السياسية في العالم المعاصر " جـ١، دار النهضة العربية القاهرة، ١٩٨٢. ص ١٩٨-٢٤٣. راجع رأيا في موقف الإسلام من الأحزاب السياسية وتشكيل الجماعات في السياسة في: خالد إسحاق، الأحزاب السياسية ونمط القيادة في الدولة الإسلامية، مجلة المسلم المعاصر: عدد ٤٤ يوليو سبتمبر ١٩٨٥ ص ١١-٤٦.

(٧) رواه البخاري في كتاب الأحكام. ومسلم فى الإمارة: انظر صحيح مسلم بشرح النووي الجزء الثاني عشر، مرجع سابق، ص ٢٠٢ .

نتائج لها خطرها على الأمة، فالآليات الحزبية كما هي فى واقع الممارسة ترفضها الرؤية الإسلامية[1]، هذا من جانب، ومن الجانب الآخر فإن الحرص علي الإمارة دليل اعتبارها امتيازا وسلطة وسيطرة وتمتعا، وهي مفاهيم سبق تبين رفض الرؤية الإسلامية لها، إذ تضع الإمارة موضع الواجب والعبء الثقيل والمسئولية أمام الله ثم أمام الأمة، وفقا لهذا فإنه لا يمكن أن نعد أهل الحل والعقد حزبا سياسيا من هذا الوجه.

ومن منطلق الدور الذي يؤديه الحزب فى الحياة السياسية نجد الحزب السياسي يقدم للمواطن أداة وطريقة لتنظيم نفسه مع الآخرين الذين يشاركونه الرأي أو الفكر أو العقيدة السياسية وتجميع أنفسهم لممارسة التأثير على السلطة، ومن ثم يصير الحزب أحد قنوات الاتصال بين الحاكم والمحكوم.

الرؤية الإسلامية للرابطة الإيمانية السياسية بين أهل الحل والعقد وبين رعيتهم رابطة مباشرة لا تعرف الوسيط، إن العلاقة بين الحاكم والمحكوم في الرؤية الإسلامية هي علاقة بين اثنين يقف كل منهما من الآخر موقف مساواة لا يفصل أيا منهما عن الآخر أي عقبات اجتماعية أو نظامية[2].

إن فكرة طغيان السلطة السياسية، ومن ثم ضرورة وجود جماعة وسيطة تحد من هذا الطغيان فكرة لا وجود لها فى ظل قيمة العدالة باعتبارها قيمة ضابطة للممارسة السياسية الإسلامية وشرطا من شروط الصلاحية للولاية العامة.

ويبرز فى هذا الخصوص مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فى توجهه للحاكم ومحاسبته علي تجاوزه، إذ إن واجب كل فرد فى الأمة أن يقوم به مباشرة ودون وسيط، ورفض الحاكم لتنفيذ مقتضي هذا الواجب خروج عن الشرعية، ومن ثم يبين لنا أنه لا يمكن بحال أن نعد أهل الحل والعقد حزبا سياسيا من هذه الزاوية، حيث العلاقة السياسية مباشرة ولا تعرف الوسيط، وهنا نتذكر مفهوم الحجاب ونهي السلطان عن أن يحتجب عن رعيته أو يغلق بابه دون الرعية.

وقد يفهم الحزب السياسي بأنه حركة تحدي للحاكم والسلطان بقصد تحقيق نوع معين من أنواع الإصلاح الدستوري (أو السياسي)، وبهذا المعني تصير كلمة الحزب مرادفا وتعبيرا عن المعارضة[3] التى ترتبط بذلك الشكل من أشكال النظم السياسية، حيث تنقسم الحياة السياسية بين طرفين أحدهما فى السلطة وهو الحكومة والتى تقف

---

(١) راجع: صفي الرحمن المباركفوري، الأحزاب السياسية في الإسلام القاهرة، دار الصحوة، ١٩٨٧، ص ١٤، ٢٨، ٦٩، ٤٨.

(٢) د. حامد ربيع (تحقيق وتعليق) سلوك المالك فى تدبير الممالك، جـ ١، مرجع سابق، ص ٧١.

(٣) د. حامد ربيع (تحقيق وتعليق) سلوك المالك في تدبير الممالك، جـ ١، المرجع السابق، صص ١١٦

منها موقف الضد أو الرفض، وتصير المعارضة فى تلك المجتمعات تعبيرا عن حرية (الأقلية) فى ان تعارض فى مواجهة حق الأغلبية فى أن تحكم.

أما المعارضة فى الرؤية الإسلامية فتفترق عن المعنى السابق لها حيث يمكن القول إن المعارضة ما هي إلا اللفظ الشائع أو الاصطلاح السياسي المعاصر الذي يستخدم فى نطاق الفكر السياسي ليصير تعبيرا عما أرسته الشريعة من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1].

المعارضة فى الفقه السياسي الإسلامي جوهرها التصدي للانحراف عن النموذج الإسلامي الأمثل لنظام الحكم، وقواعد الممارسة السياسية كما أرستها الشريعة الإسلامية، ومن ثم فالمعارضة فى التصور الإسلامي سلوك لا يرتبط بشكل معين للحياة السياسية، ولا تشترط التنظيم الحزبي الذي تعرفه المجتمعات الغربية، حيث يقوم بها الفرد دون اشتراط انتمائه أو عضويته فى تنظيم معين.

ومن ناحية أخرى فإن المعارضة لا تقوم علي حق مستمد من الإرادات الشعبية التى أوصلت شخصا ما أو حزبا ما إلى الحكم، ولكنها واجب تكليفى بالقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن ثم فلا يعنيها الوصول إلى السلطة بقدر ما يعنيها تصحيح الخطأ، ووقف المنكر الذي قامت لتعارضه[2].

المعارضة فى نظرية النظم السياسية الغربية تختلف عن مفهومها في الفقه السياسي الإسلامي فى الوجوه الاتية:

١- الشريعة بأوامرها ونواهيها موجهة إلى الحاكم والمحكوم علي السواء، ومن ثم فإن ذلك التصور الغربي لمصطلح المعارضة الذي يقوم علي انقسام الحياة السياسية بين طرفين: أحدهما يقوم بدور الحكومة والآخر يقوم بدور المعارضة، يواجهه التصور الإسلامي الذي يصير فيه الفرد حاكما ومحكوما فى آن واحد حيث إن كل فرد (راع) وكل فرد مسئول عن رعيته، ومن ثم المعارضة ليست دورا بقدر ما هي موقف يتخذه الفرد بغض النظر عن كونه حاكما أو محكوما متي ظهرت دواعيه الشرعية المتمثلة أساسا فى القيام بالشورى، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

٢- النظرة العضوية التكاملية المسيطرة علي التصور الإسلامي للوجود السياسي والاجتماعي والتى من أهم آثارها أن يكون لكل عضو فى هذا الجسد دوره ولديه الصفات والمؤهلات الكفيلة بتمام تأديتها، ومن ثم فإن الاتجاه نحو وضع الشرائط والصفات - علي النحو السابق - هو أهم ضامن لتمام تأدية العضو لوظيفته وبحيث

---

(١) راجع: د. نيفين عبد الخالق مصطفي، المعارضة فى الفكر السايس الإسلامي مرجع سابق، ص ٢٨-٣٠

(٢) د. نيفين عبد الخالق، المعارضة فى الفكر السياسي الإسلامي، المرجع السابق، ص ٣٦.

يصبح فقد هذه الشرائط بمثابة فقدان للأهلية والصلاحية التى تكفـل للعضـو البقـاء فـى وظيفته. ومن ثم فإن هذا الجسد السياسي الإسلامي إن كـان يعـرف توزيـع الأدوار إلا أنه لا يعرف ذلك التبادل في الأدوار بين حكومة مرة ومعارضة مرة أخـري، فكـل دور له أهله الذين لديهم الصفات والشرائط الكفيلة بتمام تأديته لهـذا الـدور، ومـن ثـم فـلا يمكن تصور تبادل الأدوار إلا إذا تم تصور إمكانيـة تبـادل الصفـات والشـرئط المطلوبـة لتمام تأدية الدور[1]، ومن ثم فإن شرعية المعارضة تعتمد علـي اتصافهـا بصفـات معينـة هى صفات القائم بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، بحيث إن فقد هذه الصفات يفقـد المعارضة شرعيتها وتصير معارضة المعارضة نهيا عن المنكر واجبا.

والفرد فى قيامه بالمعارضة (فى الرؤية الإسلامية) إنما يقوم بهذا عن ولاية مباشرة بمـا عليه من واجـب الأمـر بـالمعروف والنهـي عـن المنكـر، فالمسـلم ولى المسـلمين ونـائبهم وممثلهم جميعا فى كل ما يتعلق بتطبيق الشريعة بمـا لـه مـن هـذه الولايـة، وتتمثـل فيمـا يملكه الفرد المسـلم مـن رفـع دعـوي الحسـبة دون أن يقـال لا مصلحـة شـخصية لـك، بعكس الدعوي فى النظم الوضعية حيث لا مصلحة فلا دعوي[2].

الفكر السياسي العربي ينظر إلى المعارضة من خلال مبدأ الحريـة الـذي يصـير تعبـيرا عن حرية الفرد فى أن يقرر بنفسه الطريقة والأسلوب الذى يعيش وفقه وعن حريته فى أن يخالف الجماعة فى ذلـك، الرؤيـة الإسـلامية ترفـض ذلـك، فالإسـلام كـل متكـامل لايقبل التجزؤ أو التبعيض، ومن ثم فهو يؤخذ كله أو يـترك كلـه، الحريـة تقتصـر علـى الدخول تحت مظلة الشريعة، ولا تتعداه إلى حرية الإنشاء **﴿لا اكراه في الدين﴾**.

﴿من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾. أما بعد قبـول الدخـول تحـت مظلتـه فعليـه الالـتزام بـالخضوع الكـامل للقواعـد الآمـرة والناهيـة المنزلـة، ولا يعـني ذلـك أن حريـة الإنسان منقوصة، بل إن كمالها يتمثل في العبودية لله وحده، وهـذا يحمـل معـني تحـرره من كافة أنواع العبودية[3]، وتجعل الهيمنة العليـا لـلإدارة الإلهيـة علـي كـل مـن الحـاكم والمحكوم، وبهذا يقف كلاهما على قـدم المسـاواة أمـام القـانون الإلهـي، وهـذا يعـني أن السطة مقيدة بالأحكام الشرعية.

والخلاصة أن أهل الحل والعقد مكلفون بواجب الأمر بالمعروف والنهى عـن المنكـر، تعبيرا عن المعارضة لكل ما يخالف الشرع، باعتبارهم جماعة قادرة على ذلـك، وأن هـذا

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٩-٣١، ٣٦.

(٢) د. مصطفى كمال وصفي، مصنفة النظم الإسلامية، القاهرة، مكتبة وهبه، ١٩٧٧ ص ٧٧.

(٣) راجع: ابن تيميه، العبودية في الإسلام، نشره قصي محب الدين الخطيـب، القـاهرة، ١٣٩٨ هـ، ص ١١٧ وما بعدها.

لا يعفى الأفراد من القيام بأداء هذا الواجب، ولا سيما حين يقصرون عن القيام به، والقيام بهذا الواجب لا يتوقف على الانتماء إلى تنظيم معين أو انطلاقا من الإرادة الشعبية التى تتمثل فى الهيئة الناخبة، ومن ثم فإن جماعة أهل الحل والعقد لا تعد حزبا من هذا الوجه أيضا.

يبقي فارق جوهري بين أهل الحل والعقد والحزب الساسي، انطلاقا من الموقف العقائدي والعلاقة بين الدين والسياسة، حيث إن أهل الحل والعقد يديرون أمور الأمة وفقا لما تقتضيه الشريعة الإسلامية التي تهيمن علي الوجود السياسي تأسيسا وحركة ومقصدا.

الأحزاب السياسية التى أفرزتها الخبرة الغربية، وبالنظر إلى هذا الوجه فإنه رغم أن نشأتها كانت على أساس دينى، وبسبب خلافات دينية، ومن أجل مصالح وأهداف دينية، إلا أن ازدهار فكرة الفصل بين الدين والسياسة، وتبني مبدأ العلمانية فى النظم السياسية الغربية جعل هذا الفصل يمتد إلى النظام الحزبي[1]، بحيث تصير الأحزاب في الفترة الراهنة من حيث طبيعتها تعبيرا عن العلمانية، ودلالة هذا فيما نحن بصدده ألا يتعدي طرف على إختصاصات الآخر، وقيام جماعة دينية بنشاط سياسي فيه خروج على هذا المفهوم، لأن العمل السياسي والتنظيمات السياسية اختصاص أصيل للدولة طبقا للمبدأ.

ولذلك كان طبيعيا أن يشجب الداعون لمبدأ الفصل بين الدين والدولة كل محاولة لقيام جماعة دينية ذات صبغة سياسية، وهذا ما تؤمن به الغالبية العظمي من الأحزاب السياسية الحديثة القومية النزعة والعلمانية المذهب، والرؤية الإسلامية ترفض هذا الفصل بين الدين والسياسة، حيث إن الإسلام عقيدة وشريعة، والسياسة جزء من أحكامه، وبمعني آخر فإن الدين يحتوي السياسة، والسياسة فرع من فروع الدين[2].

مما سبق نخلص إلى أنه لا يمكن بحال اعتبار جماعة أهل الحل والعقد تنظيما سياسيا بالمعني الحزبي، لأن الرؤية الإسلامية ترفض الحزب السياسي تعريفا ووظيفة وموقفا من الدين، أما أهل الحل والعقد فهى جماعة تدبر شئون الأمة وتنطلق من الشريعة وتستهدفها.

ثانيا – أهل الحل والعقد وجماعات الضغط:

إن جماعات الضغط تلعب فى الواقع دورا مهما فى الحياة السياسية فى كل البلدان

---

(١) د. فاروق عبد السلام، الاحزاب السياسية والفصل بين الدين والسياسة، مكتب قليوب للطباعة والنشر د.ت. ص ١٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٨ – ١٣٣.

لغربية، ودورها أكثر قــوة بوجـه خـاص فـى الولايـات المتحـدة الامريكيـة، وجماعـات لضغط تنظيمات تقوم للدفاع عن مصـالح معينـة عـن طريـق التأثـير علـى عمليـة صنـع لسياسات والقرارات الحكومية، بمعنى أنها تؤثر عليهـا لإرغامهـا علي تحقيـق مطالبهـا دون محاولة الوصول إلى السلطة، وهذا هو الفارق بينها وبين الأحزاب.

ويرجع اشتراك جماعات الضغط فى النشاط السياسي إلى أحد سببين:

الأول: أن يجد أصحاب المصلحة أعضاء جماعة الضغط أنفسهم فـى وضـع يسـتحيل عليهم فيه حل مشاكلهم بالوسائل الخاصة التى بـين أيديهـم، بمعـني أن معونـة سـلطات الدولة تكون ضرورة لا غني عنها لحل مشاكل جماعة الضغط.

الثاني: عدم رضاء أصحاب المصالح عن طريق سير الأمور، وعن الأوضـاع القانونيـة في المجتمع، ويدفع هذا الشعور بعدم الرضا أصحاب المصـالح إلى السـعي لتعديـل النظـام القانوني بالضغط لإصدار تشريعات ولوائح جديدة[1].

وبطبيعة الحال، فإن نشاط جماعات الضغط لا يتعلق بممارسة السلطة بشـكل مباشـر أو بمحاولـة الوصـول اليهـا، وإنمـا يـتركز نشـاطها فـى تحقيـق مصالحهـا بالتأثــير علــي السلطة[2]، بينما أهل الحل والعقد يباشرون تدبير أمــور الأمـة، وبالتـالي فهـم أصحـاب الولايات العامة، ومن هذا الوجه فلا اتفاق بينهما من حيث الطبيعة.

جدير بالذكر أن الرؤية الإسلامية ترفض تصور وجود جماعات الضغط فى النموذج الإسلامي لنظام الحكم لسببين:

١- إن القائمين على أمور ومصالح الرعية لا يحتجبون دون رعيتهــم، حيـث يقـول (صلـي ا لله عليـه وسـلم): " مـن ولاه ا لله شـيئا مـن أمـور المسـلمين فــاحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم احتجب ا لله دون حاجته وخلته وفقره يوم القيامة[3].

٢- إن من الوسائل التي تستخدمها جماعات الضغط تقديم الأموال بسخاء[4]، هــذا أمر يدخل فى باب رشوة الحكام المنهي عنــه شـرعا كمـا في حديـث ابـن اللتبيـة الـذي سبق.

ونخلص فى ختام الباب إلى أن مفهوم أهل الحل والعقد يتعلق باعتبارهم جماعة تقـوم

---

(١) راجع أسباب ذلك فى: اندريه هوريو، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية جـ١، مرجع سـابق، ص ٤١١-٤٢١.

(2) Hennery, M- Ehrmann, Interest Groups, in: International Encyclopedia of Social Sciences, vol. 7, op Cit, p. 486 0

(٣) الترمذي. سنن الترمذي، جـ ٢ مرجع سابق، صص ٣٩٥.

(٤) هوريو، القانون الدستوري والموسسات السياسية جـ١، مرجع سابق، ص ٤١١.

علي تدبير أمور الأمة دينا ودنيا، وفقا لمقتضي الشرع الإسلامي، وقد تبينا أبعاد المفهوم وشروطه العامه، وكيف أنه مفهوم كلي يشمل مجموعة ن المفاهيم الفرعية المكونة له أو قل هو مفهوم يمثل نسقا من المفاهيم المترابطة بناء ووظيفة من حيث العناصر: المجتهدون ، أهل الخبرة والاختصاص من الفنيين، أمراء الأجناد. الخ، وتميز مفهوم أهل الحل والعقد عما يختلط به أو يتشابك من مفاهيم وظيفية أخري: أهل الاختيار، المستشارون (أهل الشوري) .

ثم وضحت الملامح المؤسسية لمفهوم أهل الحل والعقد باعتباره من الأبنية الوظيفية التي تنبع وتحدد بالرؤية الإسلامية تأسيسا وغاية، كل ذلك في إطار من التميز والخصوصية التى تستمد من خصوصية المصدر العقيدي الذى ينبنى علي أساسه مفهوم أهل الحل والعقد.

وقد برزت هذه الخصوصية للمفهوم وللرؤية الإسلامية التى استمد منها المفهوم بأبعاده وشروطه فى مقارنته بالجماعات السياسية الأخري، حيث تبين تميزه عن مفهوم الصفوة السياسية والحزب السياسي وجماعات الضغط، كما أنه لا يختلط بمفهوم التكنوقراط، وليس بينهم (اكليروس) أو طبقة رجال الدين بالمفهوم الكنسي الذين يمكلون سلطة دينية كما جسدتها الخبرة الكنسية فى العصور الوسطي.

هذه الخصوصية وهذا التميز الذي برز فى مفهوم أهل الحل والعقد وما يرتبط به من مفاهيم نظامية يؤكد وبحق أن الرؤية الإسلامية تملك منطقها الخاص بها، وبناءها المتميز الذي يعبر عن منظومة فكرية معينة، وهذه الخصوصية تنعكس وبالضرورة على اللغة التى هى أقنية الفكر، الأمر الذي يؤدي بنا إلى التأكيد على ضرورة تحديد المصطلحات والمفاهيم الخاصة بالفقه السياسي الإسلامي انطلاقا من المصادر الإسلامية دون التأثر بما يفرزه الفكر الغربي من مفاهيم هى بالتأكيد تحمل الخلفيات والمضامين الأيديولوجية الكامنة فى منظومتها الفكرية.

وهذا بلا شك لا يؤدي فقط إلى الوضوح الفكري للرؤية الإسلامية، ولكن يوفر ثراء فى منظومة المفاهيم الإسلامية الأصيلة التى ينبغى أن تخرج إلى الاستخدام الفكري وإلى الحياة الفكرية والعلمية.

الباب الثاني

دور أهل الحل والعقد

(الغايات والمجالات)

الباب الثاني

دور أهل الحل والعقد (الغايات والمجالات)

فيما سبق تبين مفهوم أهل الحل والعقد من حيث أبعاده وشروطه المتعلقة بمن ينضوون تحته وفئاتهم ومؤسساتهم، ورأينا كيف يعبر هذا المفهوم الكلي عن إطار بنائي وظيفي، بمعنى اشتماله على مجموعة من الأبنية والمؤسسات لها وظائف معينة عبر عنها الفقه السياسي الإسلامي بالواجبات الكفائية أو ما أسماه البعض الفروض الاجتماعية العامة، وأهل الحل والعقد هم الذين تعينوا للنهوض بها وتجسيدها في مجال الحركة والممارسة السياسية.

ومن ثم، فإن البحث في هذا الباب يدور حول الحركة والممارسة، أي حول الدور، مضمونه الإسلامي ـ كما سنرى- الذي يناط بأهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم. ماهي أبعاد هذا الدور ومتغيراته أو مفرداته؟.

وهنا يثور عدد من التساؤلات حول مفهوم الدور، وهو مدرك يرتبط بالأدبيات الغربية في العلوم الاجتماعية، ومدى قدرة هذا المفهوم بإطلاقاته الغربية على التعبير عن دور أهل الحل والعقد كما يطرحه الفقه السياسي الإسلامي، الأمر الذي يقتضي البحث عما يمتلكه ويفرزه الفقه الإسلامي في هذا الخصوص، وهو ما يتعلق بالبحث في الواجبات الكفائية التي يتعين لها أهل الحل والعقد.

ولنتفق ابتداء على أن الدور عبارة عن مجموعة من الأنشطة التي يقوم بها نسق معين باستمرارية وتواتر بقصد الوصول إلى مقصد معين، ومن ثم يمكن القول أن الدور وسيلة إلى هدف وغاية، وإذا كانت الوسائل والأدوات ترتبط بالمقاصد والغايات، فإنه ينبغي البحث حول المقاصد التي يتغياها أهل الحل والعقد سبيلا إلى تحديد الأدوار التي تناط بهم لتحقيق وتجسيد هذه المقاصد، على أساس أن الدور يوجد لاحقا لوجود الغاية والتي يتحدد الدور على أساسها.

وبناء على هذه التوطئة، فإن البحث في هذا الباب يدور حول النقاط الآتية:

أولا: أهل الحل والعقد الأساس النظري للدور والمقصد.

ثانيا: أهل الحل والعقد والتمكين العقيدي.

ثالثا: أهل الحل والعقد وتدبير الأمور العامة للرعية.

الفصل الأول

الأساس النظري لدور ومقاصد أهل الحل والعقد

بداية، فإنه من الضروري أن نتعرف على مفهوم الدور كما تطرحه نظرية الدور التي نشأت وتطورت في إطار علم الاجتماع بشكل خاص، وذلك تمهيدا لعرض هذا المفهوم على الرؤية الإسلامية من منطلق المقارنة، وصولا لما يطرحه الفقه السياسي الإسلامي في هذا الخصوص.

ومن منطلق الربط بين الوسيلة والمقصد، على أساس أن الدور وسيلة لتحقيق المقصد، فإن البحث يتطرق إلى بيان مقاصد أهل الحل والعقد، والتي تتركز في القيام على مصالح الرعية، ومن ثم تتعرض الدراسة لمفهوم ومضمون المصلحة وعلاقته بالمقاصد العامة للشريعة الإسلامية، وكيف تتحدد في ضوئها الواجبات الكفائية باعتبارها فروضا عامة على الأمة، وتعين للنهوض بها أهل الحل والعقد فيها.

ومن ثم يتحدد البحث في هذا الفصل في النقاط الآتية:

المبحث الأول: الرؤية الإسلامية لمفهوم الدور.

المبحث الثاني: أهل الحل والعقد ومصالح الأمة (مقصد الدور).

المبحث الثالث: أهل الحل والعقد والواجبات أو الفروض الكفائية (العامة) (مجالات الدور).

المبحث الأول

الرؤية الإسلامية لمفهوم الدور

للتعرف على الرؤية الإسلامية لمفهوم الدور كما تطرحه نظرية الدور وبالخصوصيات الإسلامية في هذا المجال، فإنه ينبغي التعرف بادئ ذي بدء على هذا المفهوم في الأدبيات الغربية.

مفهوم الدور في الكتابات الغربية:

يتحدد مفهوم الدور في الكتابات الغربية في إطار علم الاجتماع، حيث نشأت وتطورت نظرية الدور التي تعني بدراسة الأنماط السلوكية لأشخاص معينين داخل أنساق أو إطارات معينة.

والفكرة الأساسية لنظرية الدور تنبع من كون الأدوار ترتبط بالمناصب أو بالأوضاع الاجتماعية، وكل وضع له مجموعة من الخصائص السلوكية، ومن ثم تركز نظرية الدور

على الفرد وسلوكه[١].

وتقوم نظرية الدور على الفروض الآتية:

١- بعض الأنماط السلوكية تعد صفة مميزة لأفراد معينين يعملون في إطار معين.

٢- الأدوار غالبا ما ترتبط بأفراد يشتركون في هوية واحدة.

٣- الأدوار يحددها ويتحكم فيها إدراك الأفراد ومعرفتهم بالدور.

٤- الأدوار تستمر جزئيا بسبب وظيفة الدور وبسبب أنها غالبا ما تكون منخرطة داخل نظم اجتماعية أكثر اتساعا.

٥- الأشخاص القائمون بالدور يتم تأهيلهم للدور الذي يعهد اليهم[٢].

وهناك تعريفات عديدة للدور تتعدد بتعدد الدارسين لنظرية الدور التي تستخدم في مجالات معرفية مختلفة[٣]. ومن بين الاستخدامات لمفهوم الدور والتي تهمنا في هذا المقام استخدامه لدى علماء الاجتماع، أو كما عبر أحدهم "الرؤية الاجتماعية للدور"، وهو مايعرف بالتفسير الوظيفي للدور الذي ينبثق من التحليل الوظيفي في علم الأحياء، والذي ينظر للنظام الاجتماعي على أنه جسد حي أو نظام موحد، هذا النظام هو مجموعة من المكونات أو العناصر ذات الاعتماد المتبادل.

هذه المكونات عبارة عن مؤسسات المجتمع وأبنيته التي تتكون لتحقيق أغراض معينة في المجتمع هي في الوقت نفسه أهداف الأفراد المكونين لهذه المؤسسات، وهنا يتحدث علماء الاجتماع عن دور المؤسسة في المجال أو الموضوع المعين باعتباره استخداما يشير إلى فاعلية المؤسسة في المجتمع. وهنا يثور مصطلح الدور الوظيفي Functional role[٤].

وهناك رؤية لمفهوم الدور من وجهة النظر القانونية التي تعد الأدوار المؤسسية تعبيرا عن نظم للحقوق والواجبات[٥]، التي اعتبرت أغراضا في الرؤية السابقة، وهذا الرأي لا يفتئت على كون المؤسسات ذات فاعلية في المجتمع كما سبق.

إذاً فالدور من وجهة النظر الاجتماعية مفهوم قائم فعلا أو سلوك فعلي، والدور أو الأدوار نماذج من السلوك المتوقع بتاثير معين. ومن وجهة النظر القانونية مفهوم شرعي

---

(1) Brace J. Biddle, Role theory: Expectations, Identites and Behaviors, (New York: Acadamic press 1973). pp. 3-4

(2) Ibid., p8.

(3) Ibid., p. 56

(4) R. S. Downie, Roles and values: An introduction to sociol Ethics, (London: Methuen-co. ltd., 1961), pp. 124,125.126.

(5) Ibid., p. 127.

يشير إلى سلسلة من الحقوق والواجبات(١).

وقد ذهب أحد الدارسين إلى أن مفهوم الدور يمثل نوعا من الممارسات السلوكية المتميزة التي ترتبط بموقع اجتماعي معين، وتتسم نسبيا بالاستمرارية والثبات، ويمكن التنبؤ بها. وعلى ذلك فإن هذا التعريف يقوم على عناصر خمسة هي:

أ- الأدوار هي سلوك.

ب- إن سلوكيات الأدوار متمايزة.

ج- هذه السلوكيات ترتبط بموقع اجتماعي معين.

د- تتسم هذه السلوكيات بالاستمرارية والثبات النسبي.

هـ- يمكن التنبؤ بها(٢).

هذا ويرتبط بمفهوم الدور مفاهيم أخرى أهمها:

١- مفهوم المركز: Position

فقد يختلط مفهوم المركز بمفهوم الدور، ولكن البعض يفرق بين مفهوم المركز ومفهوم الدور على اعتبار أن المركز يمثل أحد نواحي بنيان الجماعة. فالمراكز يكتنفها ويحددها البنيان الاجتماعي، ومن ثم فإنه قد يطلق عليها اصطلاح المراكز البنيانية، أما مفهوم دور الجماعة فإنه يشير إلى الوظيفة المتعلقة بذلك المركز، وبذلك فإن مفهوم الدور يتعلق بالسلوك المرتبط بالمركز(٣).

٢- مفهوم البنية: Structure

البنية تعني النشاطات القابلة للملاحظة والتي تحدث بشكل منتظم متواتر مما يجعلنا نطلق عليها بنية أو نظاما، والنظام يشير-في أحد تعريفاته-إلي مجموعة من المتغيرات المرتبطة بظاهرة معينة تقوم بينها تفاعلات وعلاقات ارتباطية أكثر من تلك التي تجمعها مع أي نظام آخر، بحيث يمكن تمييز هذه المجموعة من التفاعلات عن المجموعات الأخرى(٤).

وإذا كانت البنية نشاطات-كما سبق-فإنه يتم تحديد النشاط السياسي للأفراد في هذا الصدد على أنه-فقط-ذلك الجزء من النشاط الذي يكون متضمنا في العملية

---

(1) Ibid., p. 127.

(٢) محمد أحمد اسماعيل علي، دور المثقفين في التنمية السياسية، مرجع سابق، ص٣٢.

(3) B. J. Biddle, Role theory op. cit, p.91.

(٤) د.علي الدين هلال، مدخل في النظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، ص٧٥.

السياسية وليس النشاط الكلي الذي يكون الفرد منشغلا به.

ويشار إلى ذلك الجزء المحدد من نشاطات الأفراد الذي يكون متضمنا في العمليات السياسية على أنه الدور السياسي، والأدوار هي العناصر التي تكون كل النظم الاجتماعية بما فيها النظم السياسية، حيث يؤدي عادة أفراد المجتمع كل على حدة أدوارا في تشكيلة النظم الاجتماعية، ناهيك عن النظام السياسي.

فالدور السياسي إذن يشكل إحدى الوحدات الأساسية في النظم السياسية، وهو يشير إلى المجموعات المحددة من الأدوار المتعلقة بظاهرة السلطة والتي تكون مرتبطة ببعضها البعض على أنها بنية، ولذا فكون المرء قاضيا هو دور، ومحكمة القانون هي بنية من الأدوار[1].

ومن منطلق كون مفهوم الدور وحدة من الوحدات الأساسية للنظام السياسي، فإنه يمكن الحديث عن النظام (البنية) الثانوي أو الفرعي على أنه يتكون من أدوار مترابطة متفاعلة (مثلا الهيئة التشريعية) وعلى النظام (البنية) السياسي بوصفه مجموعة من النظم (الأبنية) الفرعية المتفاعلة.

من هذا المنطلق يوصف النظام السياسي على أنه مكون من أدوار وأبنية ونظم فرعية متفاعلة، ومن ميول واتجاهات نفسية تسمى بالثقافة السياسية، وتؤثر في هذه التفاعلات[2].

وهناك مجالان مهمان فيهما أبنية النظم السياسية:

أ- المدى الذي يوجد عنده تمايز أو تخصيص في الأدوار والأبنية والنظم الفرعية السياسية.

ب- استقلال أو خضوع هذه الأدوار والأبنية والنظم الفرعية لبعضها البعض[3].

٣- مفهوم الوظيفة: Function

الوظيفة في الفكر الغربي تكتسب معاني متعددة بحسب المجال الذي تستخدم فيه كالآتي:

أ- تشير في علم الرياضيات إلى الاعتماد المتبادل أو المتداخل بين متغيرين.

ب- تشير كلمة وظيفة إلى مجموعة من العمليات في داخل نظام معين.

---

(1) Almond and Bowell, comparative politics, op. cit., p.21.

(2) Ibid., p. 22.

(3) Ibid., p. 24

ج- الاستعمال الشائع لأداة ما.

د- تشير إلى العمليات التي تتم داخل الأجسام الحية والتي تضمن استمرار الحياة في الجسد.

هـ- تشير أخيرا إلى إسهام عامل أو عنصر معين في بقاء النظام في حالة معينة[١].

ومن المعاني الشائعة لكلمة (وظيفة) استعمالها بمعنى (المنصب) أو الخدمة المعينة التي تؤدى خلاله، فهي مجموعة من الواجبات والمسئوليات التي تتطلب تعيين فرد أو أفراد للقيام بها [٢].

وخلاصة مفهوم الوظيفة هو القدر المعين من العمل أو النشاط الذي يناط ببنية معينة، ويتسم بالخصائص والسمات التالية:

١- التحديد والإلزام.

٢- توافر القدرة على القيام به.

٣- الكلية والشمول.

٤- التتابع والاستمرارية.

٥- الارتباط بمقصد معين[٣].

البنية والوظيفة:

لقد رأينا من منطلق الربط بين البنية والدور، أن البنية مجموعة مترابطة ومتفاعلة من الأدوار، هذا من جانب، ومن جانب آخر وعلى المستوى الفكري والمنهاجي تم الربط بين البنية والوظيفة[٤]. بما سمي بالتحليل البنائي الوظيفي باعتباره منهجا أو أداة لتفسير ما تؤديه الأبنية السياسية من وظائف أساسية في النظام السياسي، فضلا عن كونه أداة للبحث العلمي.

---

(1) Arnast, Nagel, the Struture of Science (New York: Harcourt, Brace - World,1961) P.523- 525.

(٢) أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الإدارية، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٨٢، ص٧٥.

(٣) حامد عبدالماجد السيد قويسي، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، رسالة ماجستير قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٩، ص٢١٩.

(٤) حول تطبيق الوظيفة منهجا في النظرية السياسية والإضافة التي تمثلها في هذا المجال، راجع:
W.G. Runciman, Functionalism as A method in politcal thought, in: Ali, A. Abdel Kader, op. cit., pp.173- 184.

وهذا المنهج (البنائي الوظيفي) من معطيات الاتجاه السلوكي في دراسة العلوم الاجتماعية عامة والعلوم السياسية خاصة، حيث أضحت المدرسة القانونية أو الدستورية في دراسة النظم السياسية قاصرة عن تقديم فهم حركي لظاهرة السلطة في المجتمع المعاصر، حيث تنطلق هذه المدرسة من دراسة المنظمة أو المؤسسات Institution والقواعد القانونية الحكومية والمعايير الوصفية الشكلية، ولا تتعدى ذلك إلى النشاط الفعلي للقوى السياسية والاقتصادية في المجتمع كالأحزاب السياسية وجماعات المصالح والنقابات....الخ.

ومن ثم قامت المدرسة السلوكية[1] في علم السياسية لتركز الاهتمام على التفاعلات السياسية ودراسة السلوك الفعلي لمن لهم أدوار سياسية. وعلى هذا الأساس، أصبح التمييز التقليدي للسلطات الثلاث السياسية (التشريعية والتنفيذية والقضائية) تمييزا منتقدا في ضوء المعطيات الفكرية أو النظرية للمدرسة السلوكية من ضرورة المعرفة بدور الأحزاب السياسية وجماعات المصالح ووسائل الاتصال السياسي في العملية السياسية.

وترتب على هذا التطور المنهاجي في التحليل السياسي استبعاد ذلك الفصل التعسفي بين السلطات الثلاث من حيث الاختصاصات والوظائف وضرورة التمييز بين الوظيفة Function من ناحية، والبناء Structure من ناحية أخرى، وأن هناك وظائف سياسية محددة تؤدي بواسطة نطاق متسع من الأبنية السياسية، وبمجموعة متنوعة من الأساليب، كما قد تؤدي بنية محددة عددا متناسقا من الوظائف[2].

ونتيجة لهذه التطورات المنهاجية في علم السياسة، فقد ظهرت كتابات أكاديمية تتبنى منهج تحليل النظم والمنهج البنائي الوظيفي في دراسة وتحليل النظام السياسي. من رواد هذا الاتجاه دافيد ايستون الذي انطلق في تحليل النظام السياسي من فكرة (النظام) على النحو المشار إليه سالفا، واعتباره النظام السياسي مجموعة التفاعلات التي تحدث في أي مجتمع والتي تتم من خلالها عملية التخصيص السلطوي للقيم وهو يتكون من عناصر معينة[3].

١ - المدخلات:

حيث حدد نوعين من المدخلات في النظام السياسي هي المطالب والتأييدات، وتحدث عن أنواع المطالب والتأييدات التي تنبثق ليس فقط من المجتمع الذي يكون النظام

---

(١) حول المنهج السلوكي في علم السياسة، راجع:
Robert A. Dahl, The Behavioral Approach in political science, in: Ibid., pp. 60-7?.
(2) Almond and Powell, compartive politics, op. cit., pp. 10-11.
(3) Easton, political system, op. cit., p. 50.

السياسي جزءا منه، وإنما تنبثق من النظام الدولي في شكل تهديدات، غزوات، مساعدات...الخ.

٢- استجابة النظام السياسي والنخب أو القادة القائمين بأدوارهم في المجتمع للمطالب (المدخلات) حيث تؤثر المطالب في سياسات وأهداف النظام، بينما توفر التأييدات الموارد التي تمكن النظام السياسي من إنجاز أهدافه، وهي قد تسمى عملية التحويل للمدخلات إلى المخرجات.

٣- المخرجات:

وتتمثل في السياسات والقرارات التي يصدرها النظام.

٤- التغذية الاسترجاعية:

وتتضمن تأثير المخرجات على بنية النظام السياسي من حيث اشباعها لمطالب قائمة أو خلقها لمطالب جديدة[١].

وقد انبثق منهج التحليل البنائي الوظيفي عن منهج تحليل النظم؛ الذي نشأ على يد علماء الاجتماع وأشهرهم (بارسونز)، ثم نقله إلى علم السياسة وطوره أداة لتحليل النظام السياسي (ألموند)، حيث ركز على فكرة الوظيفة منطلقا للتحليل، على أساس أن القدرة على التفسير والتنبؤ في العلوم الاجتماعية تقوى حينما نفكر في الأبنية والمنظمات على أنها تؤدي وظائف في نظم، وبمقارنة أداء الأبنية والدور التنظيمي Regulation Role للثقافة السياسية عندما تؤدي وظائف مشتركة في كل النظم يمكننا تحليل النظم التي تبدو مختلفة جدا عن بعضها البعض[٢].

وفي نموذج (ألموند) للتحليل البنائي الوظيفي للنظام السياسي يضع في اعتباره أن نشاطات أو وظائف النظم السياسية تنقسم إلى:

أولا- قدرات النظام السياسي:

وهذا الجانب يتعلق بالأداء الوظيفي للنظام السياسي أو الطريقة التي يؤدي بها عمله باعتباره وحدة في بيئتها، وتنبثق أنواع القدرات مباشرة من تحليل أنواع المدخلات والمخرجات، وتبعا لذلك تختلف النظم من حيث طبيعتها، وهذه القدرات عبارة عن القدرة التنظيمية والاستخراجية والتوزيعية والاستجابية، وهي جميعا تتعلق بتدفقات النشاط من النظام السياسي وإليه.

(1) D, Easton "An Approach to the Anolysis of political system, world political, April, 1957, pp. 383 - 408.

(2) Almond and Powell, comparative Politics, op. cit., p. 24.

ثانيا – عمليات أو وظائف التحويل:

حيث يضيف في تحليله وظائف جديدة هي: التعبير عن المصالح، تجميع المصالح، الاتصال السياسي إلى الوظائف التقليدية لنموذج فصل السلطات وهي: صنع القاعدة، تنفيذ القاعدة، التقاضي بخصوص القاعدة.

ثالثا – وظائف الحفاظ على النظام والتكيف:

حيث يجند الموظفون الرسميون في الأدوار المختلفة (دبلوماسيون وضباط جيش) يجب أن يتقنوا كيفية أدائها، كما يجب أن تخلق أدوار جديدة، وهذه الوظائف لا تدخل في عمليات التحويل، ولكن لها تأثير على فاعلية الاتجاهات الداخلية للنظام، ومن ثم تؤثر على أدائه.

وهذه عناصر التحليل الوظيفي للنظام السياسي عند (ألموند)[1].

ومما سبق، يتبين كيف تم الربط بين البنية والوظيفة في دراسة النظم السياسية.

ومن الاستعراض السابق يتبين الآتي:

(أ) الدور هو نوع من السلوك أو النشاط المتواتر والثابت الذي يرتبط بموقع اجتماعي معين لتحقيق مقصد محدد.

(ب) الأدوار ترتبط بالأبنية حيث تشكل البنية مجموعة من النشاطات أو الممارسات السلوكية المتفاعلة والمترابطة فيما بينها والتي قد تشكل دورا تقتصر على أدائه هذه البنية، وقد تؤدي البنية أدوارا أخرى إضافية.

(ج) الوظيفة باعتبارها قدرا معينا من النشاط المتواتر والملزم والمرتبط بمقصد معين ترتبط-مفهوما-بمفهوم الدور، فالدور والوظيفة مصطلحان لمضمون واحد من وجهة نظر الباحث.

الرؤية الإسلامية لمفهوم الدور:

على الرغم من الجوانب الإيجابية التي أسهمت بها نظرية الدور في الدراسات الاجتماعية، سواء في الجانب المنهاجي أو في الإطار الفكري، إلا أن مفهوم الدور كغيره من المفاهيم المتعلقة بالدراسات الاجتماعية يفتقر إلى التحديد، حيث يتسع نطاق نظرية الدور ليشمل الاهتمام بعدد كبير للغاية من المشاكل الاجتماعية[2]، فضلا عن استخدام

---

(1) Ibid., pp. 28,29.

(2) Biddle, Role theory, op. cit., p.13.

مفهوم الدور استخدامات متعددة[١].

وبعرض مفهوم الدور كما يتصوره علماء الاجتماع على الرؤية الإسلامية للتعرف على مدى ملاءمته مع المضمون أو البديل الإسلامي في هذا الخصوص يتبين ما يأتي:

(١) إن الدلالات اللغوية لمادة (دور) من بينها طاف حول الشيء، ودار عليه فيقال: فلان يدور على أربع نسوة أي يسوسهن ويرعاهن. ولعل في هذه الدلالة ما يتصل بمفهوم الدور كما يطرحه علماء الاجتماع والسياسة باعتباره سلوكا أو نشاطا.

ويقال: أدار على الأمر-أي طلب منه أن يفعله، وأدار الشيء جعله يدور، وأدار التجارة أي تعاطاها وتداولها من دون تأجيل. وفي التنزيل العزيز ﴿**إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم**﴾[٢].

ويقال: أدار العمل، وأدار الآلة تولى تصريف الأمر فيهما، وأدار الرأي والأمر أحاط بهما[٣].

وكما هو واضح، فإن هذه الدلالات جميعها لها علاقة بشكل أو بآخر بمفهوم الدور، سلوكا أو نشاطا، يصدر بتواتر معين وبقصد معين، وبكونه سلوكا مدركا أو مقصودا ووليد التدبير والتفكير وليس وليد العشوائية.

(٢) إن مفهوم الدور ينبثق-كما يتبين-عن المدرسة السلوكية في الدراسات الاجتماعية، وبالتالي فهو يستبطن الخصائص المنهاجية والأسس الفلسفية التي تقوم عليها المدرسة السلوكية في التحليل الاجتماعي والسياسي من ضرورة النظرة المادية للكون والإنسان، واستبعاد كل ما هو معنوي وقيمي من دائرة العلم، ومن ثم اعتماد الإحساس وحده مصدر المعرفة، ونفي كل مصدر خارج هذا الاطار الحسي التجريبي، حيث لا يعتبر الوحي مصدرا للمعرفة العلمية كما يتصورها أصحاب الوضعية، ولا وجود لمعرفة خارج دائرة المنهج التجريبي. فالدين يقع-في الوضعية-خارج إطار العلم.

والتنظير السياسي وفقا لهذا التصور الوضعي ينطلق من الواقع، مما هو كائن لا مما ينبغي أن يكون، فالواقعة أو الظاهرة أو الحادث أو الفعل في سياقيه الزماني والمكاني هو المنطلق[٤]، حيث لا مجال للوحي أو الروح أو العقل، على أساس أنه لا يمكن إخضاع هذه المفاهيم للملاحظة، بينما التركيز-من وجهة نظرهم-فقط على الملاحظة الدقيقة للسلوك الإنساني، فهو السبيل للوصول إلى تعميمات بطريقة علمية.

---

(1) Downie, Roles and values, op. cit., pp. 122 - 124.

(٢) سورة البقرة، آية (٢٨٢).

(٣) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (دور).

(٤) محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، مرجع سابق، ص٣٠.

من هذا المنطلق يأتي مفهوم الدور، حيث تعمل المحددات البيئية والتاريخية والقيم الثقافية عناصر مستقلة تشكل القواعد وتضفي الشرعية على السلوك المصاحب للدور السياسي داخل النظام السياسي، وكل دور في النظام له مجموعة من الحدود التي يؤدي انتهاكها إلى احتمال تغير النظام أو إبعاد شاغل الدور عن وظيفته[1].

القيم الثقافية المحددة للدور لا تعني قيما عقائدية أو دينية، وإنما تعني ذلك الشق من الثقافة السائد في المجتمع، والمتعلق بظاهرة السلطة السياسية التي تمكن أعضاء المجتمع من أداء دورهم في المجتمع من حيث التمتع بالحقوق التي يوفرها لهم، ومن تحمل المسؤوليات التي يفرضها عليهم[2].

الرؤية الإسلامية تدخل في اعتبارها الكيان المعنوي للوجود، والإيمان بعالم الغيب والشهادة، ومن ثم فإن الوحي هو المصدر الأصلي للمعرفة، وهي إذ تعتبر الواقع فإنها لاتحكمه، وإذا كان الدور-كما سلف-وسيلة لها غاية، وحركة ونشاطاً وممارسة ترتبط بمقصد معين، فإن الشرع (الوحي) هو المحدد لهذا المقصد، حيث يأتي الحديث عن المقاصد العامة للشريعة الإسلامية وكيف تتحدد في ضوئها المصالح الشرعية والضوابط الأصولية للمصالح.

والدور -باعتباره نشاطا، والبناء الذي يتشكل من مجموعة من الأدوار المتفاعلة- ينضبط في الأداء بالقواعد والمباديء النظامية التي تكمن خلفه، والتي تمثل الجانب الثابت المستمد من الوحي[3]، كما أن مجالات الأدوار ومضمونها يحددها الوحي أو الاجتهاد فيما لانص فيه، أو في مجال النصوص الظنية غير القطعية كما يبين فيما بعد.

(٣) مفهوم الدور كما تطرحه الدراسات الاجتماعية والسياسية على المستوى النظامي أو العام هو في دلالاته الإسلامية تكاليف وواجبات عامة، فرضت على سائر أفراد الأمة (واجبات كفائية)، بحيث إن الأمة بمجموعها يقع عليها أن تعمل على أن يؤدي الواجب الكفائي فيها، فالقادر بنفسه وماله على أداء الواجب الكفائي عليه أن يقوم به، وغير القادر على أدائه بنفسه عليه أن يحث القادر ويحمله على القيام به، فإذا أدى الواجب سقط الإثم عنهم جميعا، وإذا أهمل أثموا جميعا، أثم القادر لإهماله واجبا قدر على أدائه، وأثم غيره لإهماله حث القادر وحمله على فعل الواجب المقدور له،

---

(1) Raymond F. Hop Kins, Political Roles: Micro Analysis and Macro process, in: Garry D. Brewer and Ronald D. Brunner, political Development and change, A policg Approach, (New York: the Free press, 1979), p.249.

(٢) انظر في مفهوم الثقافة السياسية: Almond and Powell, Op.cit. pp. 23-24.

(٣) في الربط بين الوظائف والقيم والمقاصد الشرعية في الرؤية الإسلامية، انظر: حامد عبدالماجد السيد قويسي، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص١٨٦-١٩٠.

وهذا مقتضى التضامن في أداء الواجب[1].

وإذا تعين للقيام بالدور بمضمونه الإسلامي (الواجب الكفائي) فرد معين أو أقيمت مؤسسة أو بنية للقيام على هذا الواجب، فإنها تأثم إذا لم تقم بهذا الواجب على النحو المطلوب، ومن ثم فإن شرعية أداء الواجب، والمسؤولية عن هذا الأداء ليست مسؤولية سياسية كما هو الحال في مفهوم الدور، بل هي مسئولية دينية تعرض المهمل أو المقصر في أداء الواجب للعقوبة في الآخرة. فالمسؤولية في الإسلام مسئولية شاملة واستغراقية سواء على مستوى المكلف أو على مستوى محتواها وأبعادها[2].

وهذا من الخصوصيات التي يتميز بها الدور في دلالته الإسلامية عن التصور الذي تطرحه نظرية الدور في الدراسات الاجتماعية الذي يرتبط بالواقع المعاش زمانا ومكانا، ومحددا للدور من حيث طبيعته وحدوده وشرعيته.

(٤) الدور في دلالاته الإسلامية باعتباره واجبا كفائيا يتناول ماهو ديني كصلاة الجنازة، ودنيوي كالصنائع المحتاج إليها[3]، فهو نشاط شامل للدين والدنيا، عبادات ومعاملات، حيث لا يقتصر على ماهو سياسي دنيوي دون ما هو ديني، بل إن كافة وجوه النشاط الحيوي للإنسان يؤول إلى أن يكون عبادة، وفي مقدمتها النشاط السياسي، فمصالح الأمة الدينية والدنيوية معا هي أساس شرعية العمل السياسي وغايته. فالنشاط السياسي-في الرؤية الإسلامية-يشمل حفظ الدين، وهو في الوقت نفسه وسيلة تحقيق الدين في الواقع، ويتحدد بمقتضيات العقيدة الإسلامية مسارا ومقصدا[4].

وقد بان فيما سبق أن الأسس الفلسفية التي تقوم عليها نظرية الدور تستبعد كل ما له علاقة بالدين وتختزل الحقيقة الاجتماعية في جانبها المادي المحسوس، بحيث تضيق من نطاقها باستبعاد كل ما له علاقة بالوحي.

ومما سبق يمكن أن يخلص البحث إلى أن مفهوم الدور كما تطرحه الدراسات الاجتماعية والسياسية، لايصلح للتعبير عن النشاط الحيوي العام لأولي الأمر حلا وعقدا في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، إلا إذا أخذت الفروق السابقة في الاعتبار، من حيث اعتبار الوحي مصدرا للمعرفة ومحددا للدور مسارا ومقصدا وشروطا مؤسسية للقائم به على نحو ماسلف بيانه، مع مراعاة الشمول الموضوعي في مجالات ومضمون الدور.

---

(١) عبدالوهاب خلاف، علم أصول الفقه، دار القلم للطباعة والنشر، د.م، ١٩٧٨، ص١٠٩.

(٢) كايد يوسف محمد عرقوش، طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية، مرجع سابق، ص٢٣٢.

(٣) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، شرح الأبصار، ج١، القاهرة، مطبعة بولاق، ١٨٨٢، ص٣٩.

(٤) د.فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص١١٥.

ومن الجدير بالذكر، ونحن في هذا الصدد، أن الفقه الإسلامي لم يعرف مصطلح الدور للتعبير عن الأنشطة والأفعال الواجبة، وإنما قدم مجموعة من المصطلحات البديلة ذات الأصالة في دلالتها: "الواجب الكفائي" و "الواجب العيني" و "حق الله" و "حق العبد" و "الخطط" و "الولاية العامة" و "الولاية الخاصة"[1]، إلى غيرها من المصطلحات التي تتعلق بالنشاط العام والنشاط الخاص، وتبغي تحقيق المصالح العامة للأمة أو المصالح الخاصة للأفراد.

وبذلك قد بان مفهوم الدور وما يتصل به من مفاهيم تطرحها الدراسات الاجتماعية والسياسية ، ومعالم الرؤية الإسلامية لهذا المفهوم. وقد سبق الربط بين الدور والمقصد على أساس أنه وسيلة لتحقيق العقيدة، والمقاصد أو الغايات توجد سابقة على الوسائل التي تتحدد في ضوئها، وأهل الحل والعقد-كما سبق بيانه-هم أصحاب الولايات العامة المتعينون للقيام بالواجبات أو الفروض (الكفائية العامة) التي أوجبها الشارع تحقيقا لمصالح العباد آجلا وعاجلا، ومن ثم فإن أهل الحل والعقد يناط بهم القيام على مصالح الأمة إيجادا وإنماء وحماية لها، وهذه الغاية من قيامهم أو توليهم للولايات العامة ووسيلتهم إلى هذه الغاية هي الواجبات الكفائية التي كلفهم بها الشارع الإسلامي-وقد تعينوا لها-والتي تمثل المجال الحيوي لدورهم، أو قل إن الواجبات الكفائية (العامة) تمثل مضمون دور أهل الحل والعقد-بالدلالة الإسلامية.

ومن ثم ينتقل البحث إلى النقطتين الآتيتين:

١- أهل الحل والعقد ومصالح الرعية (الغاية).

٢- أهل الحل والعقد والواجبات الكفائية (الوسيلة).

المبحث الثاني

أهل الحل والعقد ومصالح الرعية

(مقاصد الدور)

تبين فيما تقدم أن الأدوار بمدلولها الإسلامي أو الأفعال التي أوجبها الشارع إنما هي سبيل إلى مقاصد، فالشارع الإسلامي حينما يكلف الناس بالأفعال لا يقصد من ذلك ما في تلك الأفعال من أعباء ومشقات محتملة معتادة، ولا يريد إيلامهم ولا تحميلهم المشقات، وإنما يقصد تحقيق ما فيه خيرهم وصلاحهم وسعادتهم في الدارين، ويريد تحقيق ما يترتب على تلك الأفعال من المصالح[2].

---

(١) انظر: حامد عبدالماجد السيد قويسي، الوظيفة العقيدية، مرجع سابق، ص٢٣٢ ومابعدها.

(٢) د.عمر عبدالله، سلم الوصول لعلم الأصول، مرجع سابق، ص٩٦.

فما هو مفهوم المصلحة في الرؤية الإسلامية؟. وما علاقته بالمفاهيم المماثلة في النظرية السياسية الغربية؟. وما دور أهل الحل والعقد في مصالح الرعية؟.

المصلحة في اللغة ترجع إلى مادة (صلح)، والمصلحة الصلاح والنفع، وصلح صلاحا وصلوحا أي زال عنه الفساد. والصلاح ضد الفساد، وأصلحه ضد أفسده، والمصلحة واحدة المصالح[1].

ومن هذه الدلالات اللغوية لمادة صلح يستنتج أن المصلحة بإطلاقين:
الأول أن المصلحة كالمنفعة لفظا ومعنى.

الثاني تطلق المصلحة على الفعل الذي فيه صلاح بمعنى النفع، مجازا، من باب إطلاق اسم المسبب على السبب، فيقال: إن التجارة مصلحة وطلب العلم مصلحة، وذلك لأن التجارة وطلب العلم للمنافع المادية والمعنوية.

والمصلحة بهذا المعنى ضد المفسدة، فهما نقيضان لا يجتمعان، كما أن النفع نقيض الضرر، والمناسبة بين معنى المصلحة لغة ومعناها شرعا مناسبة واضحة[2]، كما يبين من المعالجة.

ومفهوم المصلحة مفهوم شرعي له ضوابطه الأصولية وحدوده الشرعية لدى الأصوليين، كما تعرض فقهاء السياسة الإسلامية لمصالح الرعية باعتبارها غاية أو مقصدا للخلافة أو الإمامة، وهذا المفهوم في كلا الجانبين سواء أكان الجانب الأصولي أم جانب فقه السياسة والإمامة يختلف في أبعاده ومضمونه عن المفاهيم المماثلة التي تطرحها الدراسات السياسية في هذا الخصوص، واستجلاء لهذه الجوانب فإن البحث يدور فيما يلي حول مضمون المصلحة عند فقهاء الإمامة والسياسة، ثم التعرف على أبعاده الأصولية عند فقهاء الأصول كيما يتم التعرف على الفروق بين مفهوم المصلحة الشرعية والمفاهيم المماثلة في الدراسات السياسية الغربية، ثم يتم التعرف على دور أهل الحل والعقد في مصالح الرعية.

أولا – المصلحة مقصدا لنظام الحكم الإسلامي:

الفقه السياسي الإسلامي ينطلق من داخله في تحديده لمضمون مصلحة الرعية غاية ومقصدا ينبغي أن يتوخاه أهل الحل والعقد من وراء دورهم أو نشاطهم الحيوي العام الذي يناط بهم القيام به، ومن القواعد الأصولية في هذا الصدد أن "التصرف على الرعية منوط بالمصلحة"[3]. ولكي نصل إلى تحديد مضمون مصلحة الرعية وطبيعتها في الفقه

---

(١) راجع ابن منظور: لسان العرب، المعجم الوسيط، مادة صلح.
(٢) د.حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، القاهرة، مكتبة المتنبي، ١٩٨١، ص٤.
(٣) السيوطي، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص١٣٤.

السياسي الإسلامي، باعتبارها غاية أهل الحل والعقد فيما يناط بهم من دور في المجتمع السياسي الإسلامي، وبما يمكن الباحث من الوقوف على حقيقة علاقة دور أهل الحل والعقد في هذه المصلحة، لكي نصل إلى ذلك ينبغي أن يكون المنطلق تعريف فقهاء السياسة الإسلامية للخلافة كفكرة تعبر عن النموذج الإسلامي لنظام الحكم، ومن تعريفهم للسياسة الشرعية نشاطا أو سلوكا سياسيا يقوم به أولو الأمر أهل الحل والعقد في الأمة، حيث تركز هذه التعريفات في الجانبين على الغاية والمقصد، ولا تهمل في تعريفها الوظائف أو الأدوار بدلالتها الإسلامية (الواجبات) بحيث يمكن القول إنها تعريفات وظيفية وغائية.

فالإمام الماوردي يقرر أن الإمامة (نظام الحكم) موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا[1].

وابن خلدون يرى أن الخلافة هي "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"[2].

نظام الحكم الإسلامي إذاً له غايتان:

أولاهما حراسة الدين الإسلامي.

ثانيتهما سياسة الدنيا (المصالح الدنيوية) على مقتضى ومنهج هذا الدين ووفقا لأحكامه.

ويؤكد على هذا المعنى صاحب المسامرة بقوله: "إن المقصود الأول من نصب الإمامة هو إقامة الدين على الوجه المأمور به من إخلاص الطاعات وإحياء السنن وإماتة البدع، ثم النظر في أمور الدنيا وتدبيرها، فإن أمور المعاش إذا انتظمت لم يعد أحد على أحد، وأمن كل على نفسه وماله، ووصل كل ذي حق في بيت المال أو غيره إلى حقه، وحينئذ يتفرغ الناس جميعا لأمر دينهم فيقومون به على الوجه المطلوب"[3].

وهذا مايؤكد عليه تعريف الفقهاء للسياسة الإسلامية باعتبارها نشاطا أو سلوكا يصدر عن أولي الأمر أهل الحل والعقد، حيث ينقل ابن قيم الجوزية قول أحدهم: "السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٥.

(٢) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص٥٧٨.

(٣) الكمال بن أبي شريف، المسامرة في شرح المسايرة للكمال ابن الهمام في علم الكلام، مصر، المطبعة الكبرى الاميرية، ١٣١٧هـ، ص٢٦٥.

يضعه الرسول ولانزل به وحي"[1].

فأهل الحل والعقد بما يقومون به من واجبات أوجبها عليهم الشرع يستهدفون بهذه الواجبات غاية ذات شقين:

أحدهما: "إقامة الدين أي جعله قائم الشعار على الوجه المأمور به من إخلاص الطاعات وإحياء السنن وإماتة البدع ليتوفر العباد على طاعة الله"[2]. وهذا يتحقق من خلال واجبات عدة تشكل عناصر دور أهل الحل والعقد فيما تصطلح عليه الدراسة "بالتمكين العقيدي".

ثانيهما: سياسة الدنيا بالدين-أي تدبير شئون الرعية وتنظيم وإدارة مرافقها وفقا لأحكام الشريعة وروحها نازلة على أصولها الكلية محققة أغراضها الاجتماعية ولو لم يدل عليها شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في كتاب الله وسنة رسوله- وبحيث لاتكون مناقضة لنص أو قاعدة أو أصل من الأصول[3]. وليقوم أهل الحل والعقد بتحقيق هذا المقصد، وهو ما تصطلح عليه الدراسة "تدبير الأمور للرعية" فلابد من النهوض بمجموعة واسعة من الواجبات العامة حتى تتحقق مصالح الرعية في شئونهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها.

ويجتمع ما عده الفقهاء مقصدين للإمامة-كما رأينا-في مقصد واحد ذي شقين كما عبر الباحث، لأن جماعهما في مقصد واحد لنظام الحكم الإسلامي ركزه ابن تيمية في قوله: "جميع الولايات الإسلامية مقصودها أن يكون الدين كله لله وأن تكون كلمة الله هي العليا، فإن الله سبحانه وتعالى إنما خلق الخلق لذلك وبه أنزل الكتب وبه أرسل الرسل وعليه جاهد الرسول والمؤمنون". قال تعالى: ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾[4].

وهكذا فإن دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم يئول في غايته إلى تحقيق معنى (العبودية) بمعناها الواسع الشامل لحركة الوجود في هذا الكون والتزام مقصود الشرع ومطلوبه في هذه الحركة[5].

وهنا ينتقل البحث إلى مضمون المصلحة عند الأصوليين بايجاز يقتضيه المقام ووفقا

---

(١) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكيمة، مرجع سابق، ص١٣.

(٢) الكمال بن أبي شريف، المسامرة في شرح المسايرة، مرجع سابق، ص٢٦٥.

(٣) انظر: عبدالرحمن تاج، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص١٠-١٢.

(٤) سورة الذاريات، آية (٥٦).

ابن تيمية، الحسبة ومسئولية الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص٧.

(٥) في المعنى الشامل للعبودية الذي يشمل حركة الوجود، راجع: ابن تيمية، العبودية في الإسلام، مرجع سابق، ص١-٣٠.

للغرض من البحث.

ثانيا – المضمون الأصولي للمصلحة:

لا يختلف علماء الأصول (أصول الفقه) في تحديدهم لمضمون المصلحة باعتبارها غاية شرعية، أو بعبارتهم "مقصدا شرعيا تتوخاه الأحكام التفصيلية" عنه في نظر من كتبوا عنها وتعرضوا لها في أبواب الإمامة والأحكام السلطانية، إلا من ناحية الهدف. فالأولون يدرسونها بصفتها دليلا شرعيا، والآخرون يدرسونها أو يعرضون لها مقصدا لنظام الحكم. فكما رأينا كيف تئول الإمامة (نظام الحكم) في غايتها النهائية إلى تحقيق معنى العبودية في حركة الوجود، على الجانب الأصولي ينتهي الإمام الشاطبي في موافقاته إلى أن المقصد العام من الشريعة الإسلامية "إخراج المكلف من داعية هواه ليكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا"[١].

وقد عرف الإمام الغزالي المصلحة الشرعية المعتبرة-أي التي يعدها الشارع المصلحة الحقيقية بقوله: "أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق (المصلحة) في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة (والقول للغزالي) المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو: أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم. فكل مايتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول الخمسة فهو مفسدة، ودفعه مصلحة"[٢].

ومن هذا التعريف يمكن استنتاج ما يأتي:

١- المصلحة في الأصل جلب النفع ودفع الضرر، وهذا يتفق مع معناها لغة.

٢- لايقصد بالمصلحة مطلق النفع ومطلق الضرر، وإنما يقصد بها جلب نفع أو دفع ضرر مقصود للشارع، ومعنى هذا أن الناس قد يعدون الأمر منفعة وهو في نظر الشارع مفسدة، وبالعكس، فليس هناك تلازم بين المصلحة والمفسدة في عرف الناس وفي عرف الشارع[٣]، أو بعبارة أخرى: فإن المصلحة الحقيقية هي المحافظة على مقاصد الشرع ولو خالفت مقاصد الناس، فإن الأخيرة عند مخالفتها للأولى ليست في الواقع مصالح، بل أهواء وشهوات زينتها النفس، وألبستها العادات والتقاليد ثوب المصالح، ولنتذكر مؤقتا مفهوم الصالح العام Public Interest والمصلحة القومية National Interest وكيف تتحدد.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢، مرجع سابق، ص١٢٠.

(٢) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج١، مصر، المطبعة الأميرية، ١٣٥٢هـ، ص٢٨٦-٢٨٧.

(٣) انظر: الشاطبي، الموافقات، ج٢، مرجع سابق، ص١٧،١٨،٢٧.

٣- رجوع المصلحة إلى المقاصد الشرعية في الجملة شرط في اعتبارها مصلحة[١].

وترتيبا على ماسبق نتعرف بإيجاز على مقاصد الشريعة باعتبارها جوهر ومضمون المصلحة في الفقه السياسي الإسلامي، فالمقصد العام للشارع من تشريعه الأحكام هو تحقيق مصالح الناس بكفالة أو حفظ ضرورياتهم، وتوفير حاجياتهم وتحسيناتهم، حيث شرع الشارع أحكاما في مختلف مجالات الحياة لتحقيق أمهات الضروريات والحاجيات والتحسينات على المستوى الفردي وعلى المستوى الجماعي[٢]. فهذه أقسام ثلاثة للمصلحة الشرعية من حيث قوتها في ذاتها، وهي من هذا الوجه تعد فيما بينها مراتب للمصلحة وهي في كل مرتبة من هذه المراتب الثلاث تدور حول المقاصد الخمس السابقة.

١- الضروريات من المصالح:

الضروريات من المصالح، هو ما لابد منه في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقد لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين[٣].

ومجموع الضروريات خمسة: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. وقد شرع من الأحكام ما يكفل إيجادها وحفظها جميعا، وذلك لأن الدنيا التي يعيش فيها الإنسان تقوم على هذه الأمور الخمسة، ولا تتوافر الحياة الإنسانية الرفيعة إلا بها، ولذلك كان تكريم الإنسان في المحافظة عليها[٤].

١ – أما الدين فمن الضروري حفظه وإقامته على أصوله المستقرة، لأنه قوام المثل العليا للأمة التي تمتاز بها إنسانيا وحضاريا ويستهدفها سعيهم في حياتهم الدنيا تلبية لحاجة روحية وفطرية في الإنسان وهي فطرة التدين، وتحقيقا لأصالتهم في وجودهم المعنوي داخليا، وعلى الصعيد الدولي، أمة ذات خصائص ومقومات.

وقد جهد الإسلام في تشريعه السياسي بوجه خاص أن يحقق الوجود المعنوي للفرد والأمة والدولة على السواء، إذ هو المقصود من الوجود المادي[٥]. والشارع إنما يشرع أصول العبادات، كالإيمان والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج وغيرها لحفظ الدين من جانب الوجود حتى يكون هناك تدين في الواقع[٦]. كما شرع

---

(١) راجع: د.حسين حامد حسان، نظرية المصلحة، مرجع سابق، ص٦-٨.
(٢) عبدالوهاب خلاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص١٩٨.
(٣) الشاطبي، الموافقات، ج٢، مرجع سابق، ص٤-٥.
(٤) محمد أبوزهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص٣٦٧.
(٥) انظر: فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص٢٠٢-٢٠٤.
(٦) الشاطبي، الموافقات، ج٢، مرجع سابق، ص٥.

العقوبات الرادعة لكل جريمة تعد اعتداء على الدين الذي تؤمن به الجماعة، وتعد ضرورة من ضروريات الحياة لا تقل عن الحياة نفسها، فكانت الحرب (الجهاد القتالي) مشروعة لكل من أراد أن يصد الناس عن دينهم، ويعتدي على حرية عقائدهم، وكانت عقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته والتارك لدينه المفارق للجماعة، مثل هذه الأحكام شرعت لتحفظ الدين ولتدرأ عنه كل اختلال واقع أو متوقع[١].

ولتحقيق هذا المقصد، ألزم الشارع أهل الحل والعقد بالنهوض بمجموعة من الواجبات الكفائية (العامة)، يشكل كل منها عنصرا من عناصر الدور الذي يناط بهم في الحياة العامة للأمة، مثل الدعوة إلى التوحيد خارج الحدود الإقليمية للدولة الإسلامية، والجهاد من أجل إزالة العقبات التي تحول دون بلوغ الدعوة في الخارج غايتها، والرقابة من منطلق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الداخل، وهذا موضع تفصيل فيما بعد.

٢- حفظ النفس وصون حقها في الحياة أداء لأمانة التكليف وعمارة الدنيا والإصلاح في الأرض. وحفظ النفس يشمل المحافظة على حق الحياة وحمايتها من كل اعتداء عليها بالقتل أو قطع الأطراف أو الجروح، كما أن من المحافظة على النفس المحافظة على الكرامة الإنسانية بمنع القذف والسب[٢]. وسنرى كيف تدخل هذه الأحكام في عناصر دور أهل الحل والعقد في التمكين العقيدي وتدبير الأمور العامة للرعية مثل التدبير الاقتصادي.

ولإيجاد النفس، شرع المأكل والملبس والزواج، ولحفظها شرع القصاص والحدود والدية والكفارة والحرمان من الميراث.

٣- حفظ المال:

المال مقصد أساسي بالنسبة للفرد والأمة أو الدولة، فبالنسبة للفرد به قوام حياته وتغطية حاجاته المتنوعة والمتجددة، وهو عون له في دينه ودنياه، أما الدولة فملاك أمرها في النهوض بوظائفها وإقامة مرافقها وتنفيذ مشاريعها، ولايكون ذلك إلا بالمال، وهو سبب من أسباب القوة، ونحن مأمورون بإعدادها تمكينا للدولة من الدفاع عن كيانها ووجودها ونشر رسالتها[٣].

ولإيجاد المال شرع وجوب السعي على الرزق وكسبه من طرقه المشروعة، وشرع البيع والشراء والنشاط التجاري عموما، وإحياء الأرض الموات (استصلاح الأراضي

---

(١) د.حسين حامد حسان، نظرية المصلحة، مرجع سابق، ص٢٤.

(٢) محمد أبوزهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص٣٦٧.

(٣) د. فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص٢٢٨-٢٢٩.

الصحراوية)، والتنقيب عن المعادن في باطن الأرض وهو ما يسمى بالركاز. ولحفظ المال شرع حد السرقة، وتحريم الغش والاحتكار والاستغلال، وأكل أموال الناس بالباطل، وتحريم الربا، والتبذير والإسراف... الخ[1].

٤- حفظ العقل:

والعقل جوهر الفطرة الإنسانية ومناط التكليف والمسئولية، وهو سبب التقدم الإنساني والحضاري، ومن ثم شرع طلب العلم والنظر والتفكر، وحفظ العقول يكون بتحصينها من كل ما يشل طاقاتها الفكرية المتجددة وغير المحدودة، ويمنع كل سبب يفسد حركة العقل، ويمنع التضليل الفكري[2]، وقبل هذا شرع حد الخمر[3].

٥- حفظ النسل:

وهو من المصالح الضرورية، فهو حافز النشاط الحيوي للأمل والعمل، وسبب بقاء النوع الإنساني. فالمحافظة على النسل محافظة على النوع الإنساني، وتربية الناشئة تربية تربط بين الناس بالإلف والائتلاف، وذلك بأن يربي كل ولد بين أبويه، ويكون للولد حافظ يحميه، وذلك اقتضى تنظيم الزواج، ومنع الاعتداء على الحياة الزوجية، ومنع الاعتداء على الأعراض، ومن ثم شرع حد الزنى، وحد القذف، وتحريم الوأد، وحث الشرع على التناسل والتكاثر[4].

٢- المصالح الحاجية:

هي المرتبة الثانية بعد الضرورات الخمس من مراتب المصالح، وهي ما يفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع المصالح الحاجية، دخل على المكلفين جملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة[5].

فالحاجي من المصالح إذن هو الذي لايكون الحكم الشرعي فيه لحماية أصل من الأصول الخمسة، بل يقصد إلى دفع المشقة أو الحرج أو الاحتياط لهذه الأمور الخمسة، كتحريم بيع الخمر كيلا يسهل تناولها، وتحريم رؤية عورة المرأة، وتحريم الصلاة في الأرض المغصوبة، وكالرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض والسفر كإباحة الفطر للمريض والمسافر... الخ.

---

(١) المرجع السابق، ص٢٢٩.

(٢) محمد أبوزهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص٣٦٨.

(٣) المرجع السابق، ص٣٣.

(٤) المرجع السابق، ص٣٦٨.

(٥) الشاطبي، الموافقات، ج٢، مرجع سابق، ص٥.

مثل هذه الأحكام شرعت لتحقيق مصالح، ولكن لاتصل الحاجة إليها إلى حد الضرورة وإن كان في شرعها تكميل لحفظ المقاصد الكلية ورفع الحرج والمشقة عن المكلف في ملابسة أسباب حفظها[١].

المصالح التحسينية أو الكمالية:

هي الأمور التي لا تحقق أصل هذه المصالح ولا الاحتياط لها ولكنها ترفع المهابة، وتحفظ الكرامة، وتحمي الأصول الخمسة، ومن أمثلتها في العبادات إزالة النجاسة والطهارات كلها، ومنها بالنسبة للأموال تحريم التغرير والخداع والنصب فإنه لا يمس ذات المال ولكنه يمس كماليا وهو إرادة التصرف في المال عن بينة ومعرفة وإدراك صحيح لوجوه الكسب والخسارة، فذلك من قبيل التحسينات لأنه حفظ لكمال الأصل[٢]. ومن قبيل تجميل الحياة وتزينها وجعلها سهلة يسيرة.

المصلحة الشرعية والمفهوم الوضعي للمصلحة (رؤية مقارنة):

ماسبق يعد فكرة عامة عن مضمون المصلحة في الفقه الإسلامي، وقبل التعرف على دور أهل الحل والعقد إزاءها يجب التعرف على الفروق بينها وبين المصلحة الفردية، وفكرة الصالح العام Public Interest باعتبارها هدفا لحركة النظم السياسية في الداخل، وفكرة المصلحة القومية National Interest للحركة السياسية للدولة في النطاق الدولي.

كيف تتحدد المصلحة بمستوياتها المختلفة في التصور الوضعي؟ وكيف يملك مفهوم المصلحة في الفقه السياسي الإسلامي خصوصية وتميزا له أثره في ضبط الحركة السياسية واتسامها بالاستقرار؟، وتتجلى الفروق بين مضمون المصلحة في فقه السياسة الإسلامية والتصورات الوضعية في مصدر كل منهما وطبيعته.

فمن حيث المصدر نجد أن مفهوم المصلحة الشرعية ينضبط ويتحدد بالوحي[٣]، فهو يندرج في مقاصد الشريعة -على نحو ما سبق- ولا يعارض الكتاب والسنة، ومن ثم فالمصلحة تنقسم بحسب اعتبار الشارع إلى مصلحة شهد الشرع لاعتبارها بوجود الأصل الذي يشهد لنوع المصلحة أو لجنسها، وهذه هي المصلحة المعتبرة أو الحقيقة، والمصلحة التي شهد الشرع لبطلانها وهي مصلحة ملغاة لأنها في حقيقتها ليست مصلحة، وإن ظنها أحد مصلحة، والمصلحة التي لم يشهد الشرع لبطلانها ولا

(١) د.حسين حامد حسان، نظرية المصلحة، مرجع سابق، ص٢٩.

(٢) محمد أبوزهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص٣٧٢.

(٣) حول الضوابط والحدود الشرعية لمفهوم المصلحة راجع:

د.محمد سعيد البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة، دمشق، المكتبة الأموية، ١٩٦٧، ص١١٩-٢٧٥.

لاعتبارها، ويطلق عليها المصلحة المرسلة[1].

وقد يقسم الفقهاء المصالح باعتبار الحاجة إلى جلبها أو دفع الفساد عن أن يحيق بهـا، إلى مصلحة قطعية: وهي التي دلت عليها أدلة من قبيل النص القطعي، ومصلحة ظنيـة: وهي ما ترجع إلى نص غير قطعي، ومصلحة وهمية أو متوهمة: وهي الـتي يتخيل فيهـا صلاح وخير وهو عند التأمل ضر إما لخفاء ضره وإما لكون الصلاح مغمورا في الفساد كقوله تعالى: **﴿يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما﴾**[2].

أما مفهوم المصلحة في الفكر الغربي، فردية كانت أم جماعية، عامة كانت أم قومية، فهي تتحدد في ضوء الأيديولوجية التي يقوم عليها النظام الاجتماعي والسياسـي، ويقـوم بتحديد هذه المصلحة الصفوة الحاكمة في هذه النظم، وبالتالي فإنه ليس هنـاك معيـار أو قاعدة ثابتة وعامة يستند إليها في تحديد وتأسيس مضمـون المصلحـة بمستوياتها، ولعـل هذا يفسر التحولات والتبدلات في المواقف السياسية للدول على الصعيد الدولي.

كذلك، فإن اختلاف التصورات لما هو مصلحة بمستوياتها من فـرد إلى آخـر، ومـن جماعة إلى أخرى ومن نظام سياسي إلى آخر بحسب الأيديولوجيـة الـتي يتبناهـا النظـام، هذا يؤدي إلى ما يسمى (بصراع المصالح)، وبالتالي تفسير الظاهرة السياسـية علـى أنهـا (صراع مصالح) يستند أو يقوم على القوة التي لا تعرف قاعدة ثابتة للعـدل، فمـا تسـفر عنه القوة يكون شرعيا ويقنن له حتى يصير مشروعا[3]. ويركـز الشـاطبي هـذا الفـارق بين المصلحة الشرعية والتصور الوضعي للمصلحـة "...المصـالح المجتلبـة شـرعا والمفاسـد المندفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الآخرة، لا من حيث أهـواء النفـوس في جلب مصالحها العادية أو مفاسدها العادية"[4].

أما من حيث مضمون المصلحة وطبيعتها، فهناك فرق في هذا الجـانب بـين المصلحـة الشرعية والمفاهيم السابقة المماثلة في التصور الوضعي، فالمصلحـة في المنظـور الإسـلامي تتميز في مضمونها وطبيعتها عـن المصلحـة في المنظـور الغربـي، حيـث تتسـم بالشـمول الموضوعي والشمول الزماني.

---

(١) راجع: د.حسين حامد حسان، نظرية المصلحة، مرجع سابق، ص١٥-٢٣.

(٢) سورة البقرة، آية (٢١٩).

انظر: محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مكتبة الاستقامة، تونس، ١٣٦٦هـ، ص٤٠-٤٣.

(٣) راجع هذا المعنى في:

د.محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص١٥٢-١٥٣.

محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، مرجع سابق، ص٢١-٢٥.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ج٢، مرجع سابق، ص٢٧.

الشمول الموضوعي، حيث تشمل بالاعتبار الوجود المعنوي للفرد والأمة المتمثل في مقصد حفظ الدين على نحو ما سلف، فمقاصد الشارع في بث المصالح في التشريع أن تكون عامة مطلقة لاتختص بباب دون باب، ولا بمحل دون محل، ولا بمحل وفاق دون محل خلاف، وبالجملة الأمر في المصالح مطرد مطلقا في كليات الشريعة وجزئياتها، ومن الدليل على ذلك ماهو مقرر من أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد، ولو اختصت لم تكن موضوعة للمصالح على الإطلاق[1].

وأما الرؤية الغربية للمصلحة وانسياقا مع منطلقاتها الفلسفية، فإنها تختصر المصلحة في الحفاظ على القيم المادية وتحصيلها بشكل أساسي. أما الدين فهو يعد-على أحسن الفروض-فرعا للمصلحة، أي أنه يستعان به من حيث كونه مؤثرا في تنفيذ وجوه المصلحة المعتبرة لديهم، ويبدو ذلك واضحا في إطار فلسفة المنفعة لدى (بنتام) والبراجماتية لدى (وليم جيمس)، ومن ثم لم يكن مستغربا انبثاق التصور العلماني والإلحاد الديني من هذه الرؤية، ذلك أن الدين احتل-وفق منظورها-دورا هامشيا ضمن متغير الثقافة والتقاليد.. الخ، وهو ماصار مقدمة لدى اتجاهات أخرى في الفكر الغربي لاستبعاد هذا المتغير ذاته، مع الأخذ في الاعتبار كيف عبر عن الدين دوما وفق عناصر هذه الرؤية بـ(المتغير) شأنه في ذلك شأن المتغيرات المادية[2].

على النقيض من ذلك، وجدنا مفهوم المصلحة الشرعية يجعل حفظ الدين مصلحة مقدمة على سائر المصالح الأخرى عند التعارض وإجراء الترجيح.

أما الشمول الزماني أي من حيث اعتبارات الزمان، فإن المصلحة في المنظور الغربي-وفقا لأسسه الفلسفية-تقتصر في مضمونها على المصلحة الآنية في الدنيا، بل وفي إطار المرحلة الزمنية القائمة، أما الشارع الإسلامي فقد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، وذلك على نحو لايختل لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات[3].

ويقرر ابن خلدون وهو يعدد أنواع السياسة والملك: "أن السياسة إذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة، وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط، فإنها كلها عبث وباطل، إذ غايتها الموت والفناء. والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿**أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم**

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٣٨.

(٢) سيف الدين عبدالفتاح، التجديد السياسي، مرجع سابق، ص٣٠٤.

(٣) راجع تفصيل المصالح الدنيوية والأخروية في:الشاطبي، الموافقات،ج٢،ص١٦،المسألة الخامسة والمسألة السادسة.

إلينا لا ترجعون﴾[1]. فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم "**صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض**"[2]، فجاءت الشرائع تحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة، لأن الشارع الإسلامي أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم، وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم من ملك أو غيره.

قال (صلى الله عليه وسلم): "إنما هي أعمالكم ترد عليكم". وأحكام السياسة الوضعية إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط. قال تعالى: **﴿يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون﴾** [3].

ومقصد الشارع بالناس صلاح آخرتهم، فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء، (رؤساء الدولة الإسلامية)[4].

ثالثا – دور أهل الحل والعقد في المصلحة الشرعية للرعية:

السؤال الذي يرد الآن على بساط البحث:

ماهو الدور الذي يمارسه أهل الحل والعقد فيما يتعلق بالمصلحة الشرعية للرعية بمحتواها السابق؟

لقد أناط الفقه السياسي الإسلامي تحقيق مصالح الأمة في مستواها الفردي والجمعي بأولي الأمر (أهل الحل والعقد) من خلال المؤسسات والأبنية الوظيفية التي يسلكون فيها للقيام على مصالح الأمة، إيجاداً لأصلها في الواقع المعاش وتشريع مايلزم لحفظها وإنمائها وفقا للمناهج الأصولية للاجتهاد التشريعي على نحو ما يأتي.

هذا الدور في عموميته على هذا النحو يمكن تحديد أبعاده في الآتي:-

(١) كفالة وحفظ الضروري من مصالح الرعية، وذلك بمرعاة الأحكام الخاصة بذلك، وتوفير الحاجيات والتحسينات منها على قدر الإمكانات المتاحة ووفقا لترتيب أولوياتها السابقة.

فقد تقدم بيان المراد من الضروري والحاجي والتحسيني، وبان أن الضروريات

---

(١) سورة المؤمنون، آية (١١٥).

(٢) سورة الشورى، آية (٥٣).

(٣) سورة الروم، آية (٧).

(٤) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص٥٧٧-٢٧٨.

في ارتباط مفهوم السياسة الشرعية بالمصلحة، راجع: محيي الدين محمد محمود، السياسة الشرعية في ضوء جوهر مفهوم السياسة في العصر الحديث، مرجع سابق، ص٢٢٩، ومابعدها.

الخمس أهم المصالح لأنه يترتب على فقدها اختلال الحياة وشيوع الفوضى بين الناس، وتليها الحاجيات، لأنه يترتب على فقدها وقوع الناس في الحرج والعسر والمشقة التي قد تنوء بهم، ثم تليها في الترتيب التنازلي من حيث الأولوية التحسينات، لأنه لا يترتب على فقدها إلا خروج الناس عن مقتضى الكمال الإنساني والمروءة وما تستحسنه العقول[1].

ومن ثم، فالأحكام التي شرعت لحفظ الضروريات أهم الأحكام وأحقها بالمراعاة من قبل أهل الحل والعقد، وهذه المراعاة تتحقق بأمرين:

أولهما – ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود (والاستدامة).

ثانيهما – ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم[2].

ولا يراعي أمر أو حكم تحسيني إذا كان في مراعاته إخلال بأمر أو بحكم ضروري أو حاجي، لأن المكمل لا يراعي إذا كان في مراعاته إخلال بما هو مكمل له، فالمقاصد الضرورية في الشريعة الإسلامية أصل للحاجية والتحسينية، فلو فرض اختلال الضروري بإطلاق لاختل (الحاجي والتحسيني) باختلاله بإطلاق، نعم قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق اختلال الحاجي بوجه ما وقد يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما، فلذلك إذا حوفظ على الضروري فينبغي المحافظة على الحاجي، وإذا حوفظ على الحاجي فينبغي أن يحافظ على التحسيني إذا ثبت أن التحسيني يخدم الحاجي، وأن الحاجي يخدم الضروري، فإن الضروري هو المطلوب[3].

وقفا لهذه القواعد الأصولية في ترتيب أولويات المصالح، تجري كفالة ومراعاة أهل الحل والعقد للضروري من المصالح وتوفير الحاجيات والتحسينات من المصالح بمستوياتها المختلفة، سواء في ذلك الفردية أو الجماعية من جانب أو الداخلية والخارجية من جانب آخر. ففي كل مستوى من هذه المستويات يراعي ترتيب الأولويات وفقا لقواعد ترتيب الضروري والحاجي والتحسيني.

(٢) يقوم أهل الحل والعقد بالتوازن والترجيح بين المصالح المتعارضة وذلك وفق المعايير الأصولية للترجيح بين المصالح، ومن بين هذه المعايير:

أ- الأحكام التكليفية الخمسة وهي: الوجوب، والندب، والإباحة، والكراهة،

---

(١)عبدالوهاب خلاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص٢٦.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٢، مرجع سابق، ص٥.

(٣) راجع التفاصيل في المسألة الرابعة من الموافقات، ج٢، ص٩-١٦.

والتحريم، كما سيأتي بيانه بعد.

ب- ومن بين معايير الترجيح بين المصالح حال التعارض فيما بينها الترتيب السابق لها من حيث الأولويات إلى ضروري وحاجي وتحسيني.

ج- مدى شمول المصلحة لأفراد الأمة حيث تنقسم المصالح إلى كلية وجزئية، باعتبار تعلقها بعموم الأمة أو جماعاتها أو أفرادها، والمصلحة الكلية في اصطلاح الفقهاء ما كانت عائدة على عموم الأمة عودا متماثلا وما كان عائدا على جماعة عظيمة من الأمة، وبالجزئية ماعدا ذلك.

والمصلحة العامة لجميع الأمة حماية البيضة، وحفظ الجماعة من التفرق (التماسك الاجتماعي) وحفظ الدين من الزوال، وحماية الحرمين الشريفين حرم مكة وحرم المدينة من أن يقعا في أيادي غير المسلمين، وحفظ القرآن من التلاشي العام أو التغيير العام بانقضاء حفاظه، وتلف مصاحفه معا ونحو ذلك مما صلاحه وفساده يتناول جميع الأمة وكل فرد منها، وبعض صور الضروري والحاجي فيما يتعلق بجميع الأمة.

وأما المصلحة والمفسدة اللتان تعودان على الجماعات العظيمة فهي الضروريات والحاجيات والتحسينات المتعلقة بالفئات والجماعات أو القطاعات الجماهيرية في الأمة. أما المصلحة الجزئية الخاصة فهي مصلحة الفرد أو الأفراد القليلين[1].

ويراعي عند الترجيح بين المصالح المتعارضة، تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة. وقد أنشئت قاعدة سد الذرائع (وفتحها) وهي المنع من الفعل الجائز لأنه يؤدي إلى مفسدة توازي مصلحة الفعل أو تزيد، وعند الموازنة بين المصلحة والمفسدة يؤخذ في الاعتبار عموم المصلحة والمفسدة وخصوصهما[2].

والجدير بالذكر أن الفقهاء الأصوليين وضعوا كثيرا من القواعد الأصولية للترجيح سواء بين الوسائل أو السياسات والمصالح أو المقاصد، منها: الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف، وتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام، والحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة[3]. وكما يقول (ابن تيمية) في هذا الخصوص: "الواجب تحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، فإذا تعارضت كان تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين بتحمل أدناهما"[4].

---

(١) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص٨٦.

(٢) د. حسين حامد حسان، نظرية المصلحة، مرجع سابق، ص٣٦.

(٣) راجع هذه القواعد في: السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، مرجع سابق، ص٩٥-٩٩ ومواضع اخرى.علي حسب الله،اصول التشريع الإسلامي في مصر،دار المعارف،١٩٥٩،ص٢٧٤-٢٨٧.

(٤) ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص٦٣؟

د- تقدير مدى شرعيةما يعرض للأمة من مصالح، وما إذا كانت هذه المصلحة مصلحة قطعية بمعنى أنها دلت عليها أدلة من قبيل النص الذي لايحتمل التأويل أو ما يؤخذ من متكرر أدلة القرآن تكرارا ينفي احتمال قصد المجاز والمبالغة، أو مصلحة ظنية بمعنى استنادها إلى دليل ظني، أو مصلحة وهمية وهي التي يتخيل فيها صلاح وخير وهي عند التأمل ضرر إما لخفاء الضرر أو لكون الصلاح مختلطا بالفساد فيها.

ويتعلق بذلك كون المصلحة العارضة مصلحة حقيقة، بمعنى أن الشرع شهد لها بالاعتبار، أو مصلحة ملغاة، بمعنى أن الشرع شهد لها بالبطلان والإلغاء،حيث قد يتوهم أن هناك مصلحة ما فيها النفع، بينما هي تعارض أصلا من الأصول التشريعية كتابا أو سنة أو إجماعا.

ويذكر في هذا الخصوص أن الفقهاء فرقوا في المصلحة باعتبارها جلب نفع ودفع ضرر، بين جلب نفع ودفع ضرر مقصود للشارع، ومطلق نفع وضرر، فالناس قد يعدون الأمر منفعة وهو في نظر الشارع مفسدة، وبالعكس فليس هناك تلازم بين المصلحة والمفسدة. هذه المعايير تشكل إطارا عاما لدور أهل الحل والعقد في مصالح الأمة.

وهنا يبرز دور علماء الإسلام المجتهدين (أهل الاجتهاد) على وجه الخصوص، حيث إنهم وبحكم مستواهم العلمي وتخصصهم في الشريعة الإسلامية وإدراكهم لمقاصدها، يبرز دور هؤلاء العلماء في خصوص مصالح الأمة، أي في تقديرها، والحكم على ماهو مصلحة حقيقية أو متوهمة، وهذا يكون بالتعاون مع الخبراء والفنيين لإبراز الجوانب الفنية و التخصصية في هذه المصالح، فإذا كان الأمر متعلقا بجوانب حربية واستراتيجية فيبرز دور أمراء الأجناد وقادة المجاهدين لإبراز الجوانب الاستراتيجية والأمنية فيما يتعلق بمصالح الأمة في هذه الجوانب.

والخلاصة أن تقدير المصالح الشرعية للأمة وترتيبها يتعلق بالمجتهدين من علماء الأمة بالتعاون مع الإخصائيين والخبراء، كل في ميدانه.

المبحث الثالث

أهل الحل والعقد والواجبات الكفائية (العامة)

(مجالات الدور)

قد تبين مما سبق، مضمون المصالح التي يتغياها أهل الحل والعقد في الأمة، وأبعاد الدور الذي يناط بهم في هذا الخصوص باعتبارها غايات النموذج الإسلامي لنظام الحكم، الذي يعد بكل أبنيته ومؤسساته التي تتكون أساسا من أهل الحل والعقد، وفقا للشروط الوظيفية السابقة أداة تحقيق هذه المصالح.

فقد أناط الشارع تحقيق هذه المصالح بجهاز الحكم بأبنيته المختلفة التي يعبر عنها (بالولايات العامة) من خلال مجموعة واسعة من الواجبات التي أوجبها الشارع قياما بهذه المصالح، وهذه الواجبات تمثل المجال الحيوي لدور أهل الحل والعقد، ومن منطلق العلاقة بين الوسيلة والغاية على النحو السابق، فإنه إذا كانت مصالح الأمة هي غاية أهل الحل والعقد، فإن هذه الواجبات هي وسيلة تحقيقها، وهي تمثل الأدوار بمضمونها الإسلامي، وإذا كانت القاعدة الأصولية تنص على أن مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وأن النهوض بمصالح الأمة وتحقيقها في الواقع المعاش واجب ومقصود من الشارع، فمن ثم يمكن القول إنه ما لا تتم المصلحة إلا به فهو واجب.

وهنا نجد أمامنا مجموعة من التساؤلات حول هذه الواجبات.. ماهي طبيعتها؟ وما مضمونها؟. وما موقع أهل الحل والعقد منها؟.

الإجابة عن هذه التساؤلات تشكل الإطار الفكري لمجالات ومضمون دور أهل الحل والعقد الذي يعني البحث بإبرازه.

أولا – طبيعة واجبات أهل الحل والعقد:

لكي يتم التعرف على طبيعة واجبات أهل الحل والعقد ذات الأثر المباشر في الحياة السياسية الإسلامية والتي تمثل المجال الحيوي لدور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، فإن ذلك يقتضي التعرف على الحكم الشرعي وأنواعه وصولا إلى الواجب الذي يعد أحد أقسام الحكم التكليفي.

إن الأحكام التي جاءت بها الشريعة الإسلامية التي تعد الوعاء الذي يحتوي المصالح الحقيقية أو المعتبرة للأمة، جزئية كانت هذه المصالح أو كلية، يعرفها الأصوليون بأنها: "خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، ومن ثم يقسمون

الحكم الشرعي إلى قسمين: حكم تكليفي، وحكم وضعي[1]، والذي يعنينا في هذا المقام هو الحكم التكليفي، وهو ما اقتضى طلب فعل أو الكف عن فعل أو التخيير بين أمرين، وإن قوة الطلب تختلف في اللزوم وعدم اللزوم، ولقد قالوا إن كان طلب الفعل باللزوم كان واجبا، وان كان الطلب غير ملزم كان مندوبا، وكذلك طلب الكف إن كان ملزما فهو الحرام، وإن كان غير ملزم فهو المكروه، والتخيير موضوعه المباح[2].

وسمى هذا النوع بالحكم التكليفي لانه يتضمن تكليف المكلف بفعل أو بكف عن فعل أو تخييره بين فعل والكف عنه، ووجه التسمية ظاهر فيما طلب من المكلف فعله أو الكف عنه. أما ما خير به المكلف بين فعل والكف عنه (المباح) فوجه تسميته تكليفا غير ظاهر، لأنه لاتكليف فيه، ولهذا قيل إن إطلاق الحكم التكليفي عليه من باب التغليب[3].

هذه الأفعال موضوع الحكم التكليفي بأنواعه السابقة يتعلق بها دور أهل الحل والعقد بدرجة أو بأخرى. والواجب على وجه الخصوص بدرجة أوضح، حيث أوجب الشارع مجموعة من الواجبات تمثل في جوهرها الوظائف العامة (سياسية كانت أو اقتصادية أو قتالية أو اجتماعية أو عقيدية) كما يتبين بعد، وهذه الواجبات ينبغي إتيانها جميعا.

وجدير بالذكر أن الأفعال التي تدخل في دائرة المحرم، تدخل في هذا الإطار من خلال التطبيق لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتباره واجبا يناط بأهل الحل والعقد، وواجب إقامة العدل باعتباره واجبا أو وظيفة لاستيفاء الحقوق وإقامة الحدود والتعزيرات المقررة شرعا.

وإذا كان خطاب الشارع المتعلق بالأفعال (النشاط) موضوعات التكليف بأنواعها السابقة يتوجه إلى المكلفين، فمن إذن هؤلاء المكلفون على وجه التحديد؟ هل أفراد الأمة كل على حدة؟.. أو بمجموع الأمة؟.. وإذا كانوا بمجموع الأمة فمن المتعينون من هذا المجموع للقيام بهذا التكليف؟.

إجابة هذه التساؤلات تنقلنا إلى البحث في الواجب ومن يتعين له.

---

(١) لا يعني بالحكم الوضعي هنا أنه من وضع بشرى، وإنما هو وصف لأحد نوعي الحكم الشرعي، ويقصد بالوضع هنا أن يكون الشارع قد ربط بين أمرين يجعل أحدهما سببا أو شرطا مانعا. ومثاله ما جعله الشارع سببا (رؤية هلال رمضان) فقال: (صلى الله عليه وسلم): "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته". ومثال ما جعله الشارع شرطا (الوضوء للصلاة)، ومثال المانع: القتل أو الردة في الميراث، فقد قال (صلى الله عليه وسلم): "لاميراث لقاتل".

(٢) انظر: عبدالوهاب خلاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص١٠٢-١٠٥.

(٣) انظر: عبدالوهاب خلاف، علم أصول الفقه، المرجع السابق، ص١٠٥.

الواجبات الكفائية (العامة) والواجبات العينية:

ينقسم (النشاط) الفعل الواجب بالنظر إلى المطالب به أو من يقوم به، ويتعين له كما يقول الأصوليون إلى واجب عيني وواجب كفائي.

فالواجب العيني هو الذي يوجه فيه الطلب اللازم إلى كل واحد من المكلفين بعينه، بحيث إذا تركه أثم واستحق الذم، ككل الفرائض التي يأثم تاركها من صلاة وزكاة ووفاء بالعقد.. الخ[1]. فهو واجب فردي مطلوب من كل فرد على حده، وسمي عينيا لأن كل مكلف يتوجه إليه بعينه الخطاب التكليفي ولا تبرأ ذمته منه إلا بفعله.

أما الواجب الكفائي، هو المحتم المقصود حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله[2]، فهو ما يطلب فعله شرعا من مجموع المكلفين لا من كل فرد على حدة، وذلك كفريضة الجهاد ما لم يتطلب الموقف دفاع كل قادر، وواجب عقد الإمامة وواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وواجب الإفتاء وواجب الدعوة إلى الدين الإسلامي، وما إلى ذلك من كل واجب يتحقق الغرض منه بقيام بعض المكلفين به. وسمى كفائيا لأنه يكفي في حصول المطلوب به قيام بعض المكلفين بفعله دون البعض، ولهذا فإن ذمة من لم يفعل هذا الواجب تبرأ بفعل غيره، وإن لم يقم به أحد مطلقا فإن الإثم واقع على الجميع[3].

الواجب الكفائي إذن يتميز عن الواجب العيني بقصد الشارع ونظرته إلى كل منهما. فالقصد من الواجب الكفائي وقوع الفعل نفسه لما يترتب عليه من جلب المصلحة أو درء المفسدة، بقطع النظر عمن يصدر منه الفعل. بمعنى آخر، المنظور إليه أصالة في الواجبات الكفائية هو إيجاد المرفق العام أو البنية أو المؤسسة التي يناط بها تحقيق المصلحة العامة في المجتمع بقطع النظر عن خصوصية من يقوم بها، ومن ثم يسميها البعض بالواجبات العامة أو الفروض الاجتماعية، فإذا وقع الفعل على الوجه المطلوب ارتفع التكليف به سواء وقع من فرد أو أكثر، ومن أي فرد كان. وهذا بخلاف الواجب العيني فإن نظرة الشارع فيه إلى المكلف نفسه، ولذا فإن الخطاب يتجه إلى الفاعل نفسه حتى إذا عجز عن القيام بالفعل لم يطلب الشارع وقوعه من غيره، لأن المصلحة التكليفية ترجع إلى المكلف نفسه[4].

وقد تكون الجزئية الواحدة فرض عين في حالة، وفرض كفاية في حالة أخرى، فإذا

---

(١) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص٣٥.

(٢) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج١، مرجع سابق، ص٣٩.

(٣) د. جمال الدين عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص١٧٤.

(٤) محمد سلام مدكور، مباحث الحكم عن الأصوليين، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٤، ص٧٥.

تعين لإظهار الحق فرد بذاته كان أداء الواجب عينيا، فـإذا لم يكـن في الجهـة إلا طبيـب واحد لايحصل علاج المريض بدونه كان قيام الطبيب بهذا العـلاج واجبـا عينيـا، وكـذا بالنسبة للإفتاء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكـر.. الخ. فالمنـاط في اعتبـاره كفائيـا أو عينيا هو إمكان تحقيق المصلحة أو المطلوب الشرعي بغيره أو تعينه هـو، ومـع صيرورتـه واجبا عينيا فإن أصله واجب كفائي، إذ يسقط عنه التكليف بفعل الغير و لم يطلب فعلـه من كل فرد أصلا[1].

الواجبات الكفائية (العامة) والواجبات العينية (الأولوية والأهمية):

يقيم بعض الفقهاء مفاضلة بين الواجبات الكفائية (العامة) والواجبـات العينيـة علـى أساس من مدى ترتب الإثم على التخلف عن أداء أي منهما[2]. فتقام الأهمية لأحدهما بالنظر فقط لمرحلة الأداء، حيث الواجبات العامة واجبات يقـع عـبء الوفـاء بهـا علـى المجتمع بأسره، بينما الواجبات العينية يقع عبؤها على الفرد، ومن ثم فـإن الأخـيرة تحتـل أهمية عن الأولى بالنظر إلى هذا الجانب.

والواقع أنه ليس ثمة مبرر لإقامة هذا التفاضل، نظرا لأن كلا من الواجبـات الكفائيـة (العامة) والواجبات العينية مقصودة للشارع ومتحتم حصولها، وجزء ذاتي من الشـريعة التي أمر الله بحفظها وتنفيذ أحكامها، هذا فضلا عن أن الفروض العامـة متـى شـرع في أدائها والقيام بها صارت فرض عين على من شرع في القيام بها، وإذا لم يقـم بهـا أحـد أثم الجميع، والتخلف عن أداء كل منها يرتب الإثم على المتخلفين.

وإن كلا من الواجبـات الكفائيـة (العامـة) والواجبـات العينيـة (الفرديـة) لهـا أهميـة خاصة من الناحية الواقعية. فالواجبات الفردية لها أثر وصلة بالحياة السياسية، وبخاصة ما تعلق منها بالقيم الإسلامية وأثرها في الحياة العامة وتكوين الضمـير الحـي للفـرد المسـلم عضو المجتمع السياسي.

لكن الأهمية الكبيرة تتعلق بالواجبات العامة ذات العلاقة المباشرة بالحيـاة السياسـية، فهي تشكل في الحقيقة جوهر الحركة السياسية بمضمونها الإسـلامي الـتي يمارسـها أهـل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، وذلك يرجع إلى ما يأتي:

أ- إن الفـروض أو الواجبـات الكفائيـة (العامـة) يتوقـف عليهـا التمكـن مـن أداء الفـروض العينيـة، ومـن ثـم تـأتي علاقـة أو دور أهـل الحـل والعقـد إزاء الفـروض أو الواجبات العينية، فما لم يكن هناك دفاع وجهاد وأمر بالمعروف ونهي عن المنكـر، ومـا

---

(١) المرجع السابق، ص٧٨.

(٢) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج١، مرجع سابق، ص٤٠.
وانظر أيضا: الجويني، غياث الأمم، مرجع سابق، ص٢٦١.

لم تظهر دولة إسلامية آمنة ذات سلطان، وما لم يتحقق العدل بالقضاء وفق أحكام الشريعة الإسلامية.. وهكذا ما لم يقم كل ذلك، مما هو من الواجبات الكفائية (العامة) فإن أداء الفرد للواجبات العينية (الفردية) من عبادات ومعاملات يصبح أمرا متعذرا، بل إن حياة الفرد نفسه أو تمكنه من الحياة في حرية قد لا تكون ممكنة، وبقاء الدين نفسه يمكن أن يكون عرضة للخطر(١).

ب- الواجبات العامة فضلا عن علاقتها المباشرة بالحياة السياسية الإسلامية، فإنها تتحرك على مساحة واسعة من النشاط بحيث تتسم بالشمول المستمد من شمول التشريع الإسلامي الذي تنبثق عنه، فتشمل الجوانب الاعتقادية والتعبدية (حفظا لها من البدع وتنفيذا في الحركة اليومية) والجوانب السياسية الاقتصادية والاجتماعية والتربوية والأمنية والعلمية.. الخ. ومن ثم نستطيع القول إن أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم ينهضون بدور واسع في الحياة العامة يفوق ما يقوم به الصفوة السياسية من وظائف التكيف، والتكامل، والحفاظ على الهوية الحضارية، وعلاج أشكال التوتر(٢).

والجدير بالذكر أن الفروض الكفائية (العامة) خاصة تلك التي تتعلق بالمصالح الدنيوية لم يحصرها التشريع الإسلامي بعدد معين، بل جعلها عامة متروكة لمقتضيات التطور الحضاري، تتحدد في ضوئه وبما يحقق ولا يخل بالمصالح العامة للأمة ضرورية كانت أو حاجية أو تحسينية. وما ذكره الفقهاء من واجبات كفائية إنما هو على سبيل المثال لا الحصر، وبما يتناسب مع حاجات مجتمعاتهم والمرحلة التاريخية التي عاشوا فيها، وهذا لا يمنع من إضافة وتطوير واجبات كفائية عامة قد يتطلبها النهوض بالمصالح المتجددة والمعتبرة شرعا في الوقت الحاضر.

هذا عن طبيعة واجبات أهل الحل والعقد، وهناك جانب آخر أو تقسيم آخر للفقهاء يتصل بفكرة الواجبات الكفائية والواجبات العينية، وهو تقسيمهم للحقوق إلى حقوق الله وحقوق العباد، في مقابل تقسيم الواجبات الكفائية والواجبات العينية.

فكرة حق الله وحق العبد:

وحق الله لا يراد به ما يعطيه ظاهر هذه الإضافة من أنه حق لذات الله، لأن حق ذات الله إنما يدخل في العقائد والعبادات المشار إليها بقول رسول الله (صلى الله عليه وسلم): "حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا"(٣)، وبقوله تعالى:

---

(١) د. محمد ضياءالدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص٢٤١-٢٤٣.

(2) Suzan Keller, Elites, Op. Cit., pp. 27-28.

(٣) جزء من حديث رواه البخاري ومسلم وأحمد عن معاذ بن جبل. انظر نص الحديث وشرحه في: محمد عبدالعزيز الخولي، الأدب النبوي، القاهرة، المطبعة التجارية الكبرى، د.ت. ص١٨٥-١٨٨.

﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾[1]. وليس هذا هو المراد هنا، وإنما المراد بحق الله تعالى، حقوق للأمة فيها تحصيل النفع العام أو الغالب، أو حق من يعجز عن حماية حقه، أوصى الله بحمايتها وحمل الناس عليها، وذلك هو دور أولي الأمر أهل الحل والعقد في الأمة ...فهي الحقوق التي تحفظ المقاصد العامة للشريعة الإسلامية والتي تحفظ تصرفات الناس في اكتساب مصالحهم الخاصة بأفرادهم أو بمجموعهم من أن تتسبب في انخرام تلك المقاصد، وتحفظ حق كل من يظن به الضعف عن حماية حقه[2].

ولما كان المراد من حق الله ما هو حق للمجتمع أي حق بمجموع المكلفين، وشرع حكمه للمصلحة العامة لا لمصلحة فرد خاص، فقد قابل الفقهاء بينه وبين الواجبات الكفائية باعتبارها واجب بمجموع المكلفين، أما حقوق العباد فهي ما كان مقصودا منها مصلحة المكلف خاصة، فحكمها حق خالص للمكلف، ودور أهل الحل والعقد بإزائها هو حمايتها ورد الاعتداء عنها[3].

هذا عن طبيعة واجبات أهل الحل والعقد، وما يقابلها من فكرة حق الله وحق العبد، فماذا عن حقيقة علاقتهم أو مسؤوليتهم عن هذه الواجبات؟.

ثانيا – توزيع الواجبات الكفائية (توزيع الأدوار):

بعد تبين مفهوم الواجب الكفائي والواجب العيني يرد سؤال للبحث هو: إلى من يتوجه خطاب التكليف بالفعل في الواجبات الكفائية على وجه التعيين والتحديد؟. هل المقصود كل فرد من أفراد الأمة؟ أم يتوجه إلى بعض منهم؟ وإن كان البعض فمن هم؟.

الإجابة عن هذه التساؤلات تبين جوهر فكرة الاكتفاء في الواجب الكفائي، أو التي سماها البعض فكرة التمثيل أو الإنابة عن الأمة، الأمر الذي يكشف بجلاء عن علاقة أهل الحل والعقد بهذه الواجبات الكفائية، وبالأحرى بالحكم التكليفي بأنواعه السابقة.

ووفقا لطبيعة الواجبات الكفائية (العامة)، فإنه لا يمكن أن يقوم بها كل أفراد الأمة في وقت واحد، والإلزم انشغال الأمة بالقيام بواجب واحد دون بقية الواجبات، كأن تنفر الأمة عن بكرة أبيها للجهاد، فمن يبقى إذن للقيام بباقي الوظائف أو الأعمال

---

(١) سورة الذاريات، آية (٥٦).

(٢) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص١٤٧.

(٣) هناك أقسام أخرى للحقوق، مثل: ما اجتمع فيه الحقان وحق الله فيه غالب، ويأخذ حكم حق الله وما اجتمع فيه الحقان وحق الناس فيه غالب.

راجع تقسيمات هذه الفكرة (فكرة حقوق الله وحقوق العباد) وأمثلة عليها وفقه هذه الحقوق في جوانبها المختلفة في:

– د. جمال الدين عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص١٤٩-١٦٧.

وانظر أيضا: عبدالوهاب خلاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص: ٢١٠-٢١٦.

الضرورية لحياتها من زراعة أو تجارة أو صناعة أو دعوة، وكأن يكون عدد كبير من الأمة قضاة أو معلمين أو ساسة وعسكريين فلا يبقى هناك إلا عدد غير كاف لمباشرة أوجه النشاط الاجتماعي الأخرى، وهكذا..[١].

ومن ثم يجب على الجماعة تحقيقها متعاونة في أدائها بتوزيع المسئولية التضامنية بين طرفي العلاقة السياسية أو الرابطة الإيمانية السياسية. ففي الكفاية فعل كل واحد يقوم مقام الآخر، فكان التارك فاعلا، أي أن الطلب على الجميع، ولكن فعل الواحد يقوم مقام فعل غيره، فيكون من لم يقم بالفعل فاعلا بهذا الاعتبار، إذ من فعل له علاقة بمن لم يفعل جعلته في عمله بمنزلة النائب عنه، وذلك التعاون بين الجماعة في أداء الواجبات الكفائية (العامة) لأن هذه الواجبات تتعلق أكثر أحوالها بمصلحة الجماعة، والجماعة باعتبارها كلا يتعاون آحاده مخاطبة بهذا الواجب، ولكن لايقوم به إلا البعض[٢].

ويعبر عن هذا المعنى الإمام الشافعي في كتابه (الرسالة): "إن الواجب الكفائي مطلوب على العموم ومراد به وجه الخصوص" وهذا تعبير دقيق محكم، إذ الجماعة كلها مطالبة به، ولكنه بطبيعته في أكثر الأحوال لا يؤديه إلا بعض الجماعة، والحرج يقع على الجميع إذا لم يؤده هذا البعض لأن المقصود أن الخطاب موجه لجميع القادرين على أداء الواجب الكفائي، وكل ميسر لما خلق له[٣].

هؤلاء القادرون على القيام بالواجبات العامة في الأمة وهم بعض منها كل حسب ماهو ميسر له، وبعبارة أخرى كل بحسب خبرته وتخصصه ومؤهلاته لما يقوم به من دور، هؤلاء إن هم إلا أهل الحل والعقد أصحاب الولايات العامة أو أولو الأمر في الأمة الإسلامية، فهؤلاء قد اشترط لهم الفقه السياسي الإسلامي من الشروط العامة والخاصة، الأخلاقية منها والفنية، ووضع معايير اختيارهم وفقا لما يناط بهم من أمانات أو واجبات عامة ينهضون بها.

هناك إذاً نوعان من المسئولية بخصوص تنفيذ الواجبات الكفائية:

أ- مسئولية عامة على الأمة بكاملها وعلى الدولة الإسلامية ممثلة في نظامها السياسي أن تحمل الأمة على الأداء تحقيقا للتكافل السياسي الملزم بين الأمة والدولة، وتفسير ذلك أن الأمة لتوجه النداءات الإلهية إليها بالمطالبة بأداء هذه الفروض العامة- أصالة-هي صاحبة المصلحة الحقيقية في أدائها، وأداة الحكم ممثلة في أهل الحل والعقد

---

(١) د. محمد ضياءالدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص١٦٦.
(٢) محمد أبوزهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص٣٦.
(٣) راجع: الإمام الشافعي، الرسالة، تحقيق محمد سيد كيلاني، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٩، ص٣٣، ١٥٧.

نائبة عنها في تحقيق هذا الأداء الذي يتم بأمرين:

الأول: حمل القادرين على أداء هذه الواجبات على القيام بها تكليفا من ولي الأمر كما يقول ابن القيم: "إذا احتاج الناس لصناعة طائفة كالفلاحة والنساجة والبناء، فلولى الأمر أن يلزمهم بذلك بأجرة مثلهم فإنه لا تتم مصلحة الناس إلا بذلك[1]"، وذلك ما يعبر عنه بشغل الأدوار أو التجنيد.

الثاني: إعداد المتخصصين وذوي الكفاءات في جميع المجالات. ولم يفت ابن القيم أن يشير في هذا الخصوص أن ينص على إعداد الكفاءات السياسية لتولي الولايات العامة التي تنهض بتنفيذ الواجبات العامة... إن تعلم هذه الصناعات فرض على الكفاية لحاجة الناس اليها، وكذلك أنواع الولايات العامة والخاصة التي لا تقوم مصلحة الأمة إلا بها[2].

وقد عبر الشاطبي عن هذا المعنى تعبيرا دقيقا حين قال: "إن القيام بذلك الفرض (العام) قيام بمصلحة عامة، وهم مطلوبون بسدها على الجملة، فبعضهم قادر عليها مباشرة، وذلك من كان أهلا لها، والباقون وإن لم يقدروا عليها، قادرون على إقامة القادرين، فمن كان قادرا على الولاية فهو مطلوب بإقامتها، ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر، هو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها، فالقادر إذاً مطلوب بإقامة الفرض، وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر، إذ لا يتوصل القادر إلى القيام بالغرض إلا بالإقامة من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب".

وقد بين الشاطبي أن مواهب الناس مختلفة وقدرهم في الأمور متباينة ومتفاوتة، فهذا تهيأ للعلم، وهذا للإدارة والرياسة، وذلك للصناعة أو الزراعة، وهذا للصراع. والواجب أن يربى كل امريء على ما تهيأ له حتى يبرز كل واحد فيما غلب عليه ومال إليه[3].

ب- مسئولية خاصة تتجه إلى ذوي الكفاءات العلمية والخبرات الفنية، كل وما اختص فيه في شتى مناحي الحياة، ثقافية كانت أو سياسية أو اقتصادية أو عسكرية أو عقيدية، تشريعية كانت أو قضائية أو تنفيذية، قياما بالمرافق العامة للدولة، فهؤلاء هم المقصودون من خطاب التكليف على وجه الخصوص[4]. وهو ما قرره أيضا الشاطبي في قوله: "طلب الكفاية متوجه على الجميع، لكن إذا قام به البعض سقط عن الباقين، وهذا

---

(١) ابن القيم، الطرق الحكمية، مرجع سابق، ٢٤٧.

(٢) ابن القيم، المرجع السابق، ص٢٤٧.

(٣)راجع: الشاطبي، الموافقات، ج١، المسألة الحادية عشرة، ص١١٢-١١٧.

(٤) د. فتحي الدريني، خصائص التشريع الاسلامي، مرجع سابق، ص٢٦٦.

صحيح من جهة كلي الطلب وأما جهة جزئيه ففيه تفصيل.. والضابط للجملة من ذلك أن الطلب (بالفعل التكليفي) وارد على البعض كيف كان، ولكن على من فيه أهلية القيام بذلك الفعل المطلوب لا على الجميع عموما، ثم ضرب مثالا سياسيا على ذلك.. فهذا ما يثبت من القواعد الشرعية القطعية في هذا المعنى كالإمامة الكبرى (رئاسة الدولة) أو الصغرى (إمامة الصلاة)، فإنها إنما تتعين على من فيه أوصافها المرعية لا على كل الناس، وسائر الولايات بتلك المنزلة إنما يطلب بها شرعا باتفاق من كان أهلا للقيام بها والغناء فيها، وكذلك الجهاد حيث يكون فرض كفاية إنما يتعين القيام به على من فيه نجدة وشجاعة وما أشبه ذلك، إذ لا يصح أن يطلب بها من لايبديء فيها ولا يعيد، فإنه من باب تكليف ما لا يطاق بالنسبة إلى المكلف، ومن باب العبث بالنسبة إلى المصلحة المجتلبة أو المفسدة المستدفعة وكلاهما باطل شرعا[1].

مؤسسات الحل والعقد والواجبات الكفائية (العامة):

من منطلق التمييز بين الواجبات الكفائية (العامة) و الواجبات العينية، وأن الواجبات الكفائية تصير واجبات عينية في حالة تعين من يجب عليه القيام بهذه التكاليف الشرعية، فإن مؤسسات وأبنية الحل والعقد التي سبق أن رأيناها أبنية وظيفية عبر عنها الفقه السياسي الإسلامي (بالولايات العامة) تنشأ هذه المؤسسات للقيام بوظائف أو أدوار محددة تناط بها، ومن ثم يمكن القول، بصفة عامة، إن هذه المؤسسات وتلك الأبنية في قيامها بأدوارها ووظائفها، تقوم بواجبات هي في الأصل واجبات كفائية، تعينت هذه المؤسسات للقيام بها، فصارت هذه الواجبات من واجبات كفائية إلى واجبات عينية في حق هذه المؤسسات، تقوم بها نيابة عن الأمة، استنادا إلى عقد البيعة بالنسبة للخليفة (رئيس الدولة) باعتباره طريقا للتولية وإسناد السلطة العليا في الدولة الإسلامية، أو استنادا إلى الاستنابة في تفويض الإمام أو الخليفة (رئيس الدولة) المؤسسات المختلفة المكونة للنموذج الإسلامي لنظام الحكم في القيام بواجباتها (نشاطها) العامة المختلفة.

وفي هذا الإطار يمكن فهم الواجبات التي أسندها فقهاء السياسة الإسلامية للخليفة (رئيس الدولة الإسلامية)[2]، على أنها واجبات عينية تعينت لها مؤسسة الخلافة (مؤسسة رئاسة الدولة) باعتبارها اختصاصات تناط بها على سبيل التعيين يقوم بمباشرتها الخليفة إما بنفسه وإما من خلال استنابة أجهزة يفوض إليها القيام بهذه الواجبات.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج١، مرجع سابق، ص١١٣.

(٢) راجع هذه الوظائف أو الواجبات في: الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص١٥. أبويعلي الفراء، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٢٧. بدرالدين بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، مرجع سابق، ص٦٥-٧٠. تاج الدين السبكي، معيد النعم ومبيد النقم، مرجع سابق، ص١٧-١٨.

وينبغي التمييز بين هذه الاختصاصات أو الواجبات العامة التي تناط بمؤسسة الخلافة على سبيل التعيين، وبين الواجبات العامة التي يقوم بها النظام السياسي ككل من خلال أبنيته ومؤسساته الوظيفية، والتي تأتي مؤسسة الخلافة (رئاسة الدولة) على قمة هذه المؤسسات من حيث المسؤولية (بمضمونها الإسلامي) عن هذه الواجبات العامة التي يقوم بها النموذج الإسلامي لنظام الحكم تحقيقا لمصالح الأمة بمضمونها السابق.

وبناء على هذا فإن الباحث لا يتفق مع من ذهب إلى تصنيف الإمام الماوردي وأمثاله من فقهاء السياسة الإسلامية الذين تعرضوا للوظائف أو بالأحرى للواجبات العامة للنظام السياسي الإسلامي باعتبارهم من تيار التقليد لا التجديد، الذي يتسم ضمن ما يتسم به بالتركيز على وظائف الدولة باعتبارها واجبات الإمام واختصاصاته، وتقديمها في شكل قوائم سردية تختلف من فقيه إلى آخر من حيث طولها أو قصرها[1].

هذا التصنيف بملامحه وسماته لايستقيم في رأي الباحث لسببين:

(١) هذه الواجبات التي أسندها الماوردي وأمثاله للإمام تفهم في إطار الواجبات العينية أو الاختصاصات المتعلقة بمؤسسة الخلافة، وليست واجبات تتعلق بمجموع الأبنية والمؤسسات التي يتكون منها النظام، فهي واجبات الخليفة وليست واجبات النظام السياسي.

(٢) الإمام الماوردي ومن سار على دربه من الفقهاء قد تعرضوا تفصيلا للواجبات العامة لمؤسسات النظام السياسي الإسلامي، وكتاب الماوردي في جملته وتفصيله تحليل لهذه الواجبات العامة لمؤسسات النموذج الإسلامي لنظام الحكم من وجهة نظره والتي سماها الولايات بأنواعها العامة منها و الخاصة، سواء في ذلك تلك التي تقوم باختصاصات أو واجبات تتعلق بحفظ الدين وإقامة الشعائر -مثل ولاية الحسبة، والقضاء، وولاية المظالم التي تقوم على حفظ الحقوق وإقامة الحدود، والجهاد من أجل حماية نشر الدعوة- أو تلك التي تمارس أدوارا اقتصادية مثل ولاية الصدقات، أو واجب شغل الأدوار، وهو ما يسميه الفقه الإسلامي إقامة المتعينين لفروض الكفاية عقد البيعة من خلال أهل الاختيار للإمام والاستنابة للقائمين على الولايات العامة والخاصة. وهكذا.

هذا فيما يتعلق بالأفعال (النشاط) الواجبة، وهو أحد أقسام الحكم التكليفي، وسبقت الإشارة إلى أن المحرم يدخل في هذا السياق في دور أهل الحل والعقد من خلال إعمال مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعدل وظيفة، يبقى قسم من أقسام الحكم التكليفي وهو المباح وعلاقة أو دور أهل الحل والعقد به.

---

(١) انظر: حامد عبدالماجد السيد قويسي، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص١٣٧-١٥٠.

ثالثا – أهل الحل والعقد والأمور المباحة:

المباح ما اقتضى الشارع تخيير المكلف بين فعله وتركه، ومن ثم فلم يطلب الشارع أن يفعل المكلف هذا الفعل ولم يطلب أن يكف عنه، والإباحة مكنة عامة أولاها الشارع للأفراد لجلب النفع ودرء الضرر، فالفعل الناشئ عنها مأذون فيه شرعا في الأصل، والمباح كما تبين يستوي فيه الفعل والترك في أصل تشريعه، فالمكلف مخير فيه، إن شاء أقدم وإن شاء أحجم على ضوء من تقديره الشخصي لمصلحته الخاصة، وهذا معنى الإباحة، فتقدير المصلحة سواء في الإقدام أو الإحجام في المباح متروك للتقدير الشخصي للمكلف، يرجح أحد طرفيه حسبما يرى هو أو في ضوء ما تقضي به مصلحتة الشخصية التي هو أدرى بها.

ولكن إذا لزم عن هذا المباح مفسدة عامة راجحة في ظرف معين، بقصد أو بغير قصد فعلى أولي الأمر أهل الحل والعقد، ومن خلال الاجتهاد التشريعي باعتباره عنصرا من عناصر دور أهل الحل و العقد في تدبير شئون الرعية أن يوقفوا العمل به درءا لمفسدة عامة راجحة، وفي هذا ترجيح لجانب الترك وسلب للمكلف ما كان له من الخيرة فيه، ويكون المنع عاما إذا أفضى تصرف الأفراد أو معظمهم إلى هذا المآل. فالمآل هو الذي يكيف التصرف في المباح بقطع النظر عن أصل مشروعيته، وكذلك العكس إذا أوجبه وألزم الكافة به بناء على ما تقتضيه المصلحة العامة من ترجيح جانب الفعل إيجابا[1].

والتصرف في المباح منعا أو إيجابا منوط بالمصلحة العامة التي ينبغي أن يدور الصالح الفردي في إطارها، لا بالهوى الشخصي، وهذا التقيد موقوف بقيام الظروف التي استدعت ذلك، وهو سلطة تقديرية وضعها الفقه السياسي الإسلامي في يد أولي الأمر أهل الحل والعقد، وقيد التصرف فيها بالنزاهة والخبرة العلمية والتجربة ومقتضيات الواقع من خلال الاجتهاد، على اعتبار أنها منطقة الفراغ التشريعي كما يسميها البعض، أو منطقة (العفو) كما سنرى فيما بعد.

تبين مما سبق الأساس النظري لدور أهل الحل والعقد ومقاصدهم، وبانت علاقتهم بالمجالات التي يتعلق بها التكليف طلبا أو كفا أو تخييرا عينية كانت تلك التكليفات أو كفائية، هذه المجالات ترتبط بالمصالح العامة للأمة، ووعاؤها المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، وقد خلصنا من ذلك إلى أن الشريعة الإسلامية أناطت المصالح العامة للأمة الإسلامية بأهل الحل والعقد من خلال النهوض بالواجبات العامة التي تعينوا لها من بين أفراد الأمة على أساس من أهليتهم للنهوض بها.

---

(١) د. فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص. ٣١-٣١١.

هذه الواجبات العامة تمثل المجال الحيوي للنشاط أو الدور المنوط بأهل الحل والعقد، وهي من الاتساع والشمول بما يفوق ما تقوم به الصفوة السياسية في النظم السياسية الغربية من وظائف، فالأولى تمتد لتشمل الجوانب العقائدية والتعبدية وشئون الدعوة والجوانب السياسية والأمنية والاقتصادية والاجتماعية بشكل عام.

هذه الواجبات لم تتحدد (وحيا) على سبيل الحصر باعتبارها من الوسائل التي لا تدخل في دائرة الثبات في الفقه الإسلامي، إنما هي خاضعة في نوعيتها بل وفي تأسيسها بمعنى إقامة النظم المؤسسية والأبنية الخاصة بها لمتغيرات الزمان والمكان اجتهادا في ضوء المصالح العامة للأمة.

ولا يقتصر دور أهل الحل والعقد في هذا الصدد على الواجبات الكفائية، بل يمتد ذلك الدور إلى الواجبات العينية، بتمكين الأفراد من القيام بها، وإنفاذها في الواقع على الوجه الذي يتطلبه التشريع.

ومنطقة المحرم تدخل في هذا النطاق من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بالإضافة إلى إقامة الحدود والتعزيرات، أي وظيفة العدل قضاء، بشقيها الحدود والحقوق.

هذا عن الأساس النظري والإطار العام الذي يتحدد به دور أهل الحل والعقد ومحتواه والمقاصد والوسائل، حيث تمثل المقاصد مصالح الأمة التي تعد غايات أهل الحل والعقد في الحركة، والحركة بالوسائل التي هي الواجبات التي أوجبها الشارع عليهم تحقيقا للمصالح. وينتقل البحث الآن من الأساس النظري إلى الواقع التطبيقي، من الإطار العام إلى التخصيص والتحديد للواجبات من خلال الربط بين المقصد والدور، حيث تتمركز المقاصد في محورين أساسيين ينبثقان من مقاصد الشريعة:

أولا: التمكين العقيدي داخليا وخارجيا.

ثانيا: تدبير الأمور العامة للرعية.

الفصل الثاني

أهل الحل والعقد والتمكين العقيدي

الفصل الثاني

أهل الحل والعقد والتمكين العقيدي

التمكين العقيدي ومضمون الشرعية:

المقصود بالتمكين العقيدي:

التمكين من مكن فلان عند الناس يعني عظم عندهم فهو مكين، وفي التنزيل: ﴿**إنك اليوم لدينا مكين أمين**﴾(١).

وأمكنه من الشيء بمعنى جعل له عليه سلطانا وقدره. قال تعالى: ﴿**إنا مكنا له في الأرض**﴾(٢). وتمكن عند الناس بمعنى علا شأنه(٣).

ونخلص إلى أن التمكين العقيدي هو بسط سلطان العقيدة الإسلامية وسيادتها على ما دونها من عقائد وأيديولوجيات، وهو ما يعبر عنه بسيادة الشرعية الإسلامية.

فالدولة الإسلامية دولة فكرة، وبالأحرى دولة عقيدية، حيث تشكل العقيدة محور وجودها، ونظامها السياسي وعاء هذه العقيدة، فهي تسيطر على فاعليته، وحركته تنطلق منها وترمي إليها. قال تعالى: ﴿**وعد الله الذين ءامنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم**﴾(٤).

والرسالة الإسلامية أرسلت للناس كافة، فهي رسالة عالمية بنص القرآن الكريم.

قال تعالى: ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله**﴾(٥). وبنص الحديث "وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت للناس عامة"(٦).

فنشر هذا الدين وتبليغ دعوته إلى العالمين هو جوهر الوظيفة الحضارية للأمة الإسلامية، ووجودها وفاعليتها رهن بهذه الوظيفة،ولا يتم ذلك إلا بإقامة المجتمع المسلم الذي تمكنت العقيدة الإسلامية بصفائها ونقائها من قاعدته ونظامه وحركة حياته، كيما يكون مهيأ لحمل أمانة التبليغ لهذه الدعوة في المجال الدولي (النطاق الخارجي).

---

(١) سورة يوسف، آية (٥٤).

(٢) سورة الكهف، آية (٨٤).

(٣) انظر: ابن منظور، لسان العرب، والمعجم الوسيط، مادة مكن.

(٤) سورة النور، آية (٥٥).

(٥) سورة آل عمران، آية (١١٠).

(٦) جزء من حديث رواه الشيخان. انظر البخاري بحاشية السندي، ج١، مرجع سابق، ص٧٠.

التمكين العقيدي بهذا المفهوم له بعدان: أحدهما داخلي والآخر خارجي.

أما البعد الداخلي.. فإن التمكين العقيدي هو ما يعبر عنه بحاكمية الشريعة أو سيادة الشرعية الإسلامية ، التمكين العقيدي في بعده الداخلي يصير مرادفا للشرعية بمعنى تحقيق وكفالة الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية وآدابها العامة، سواء أكان ذلك من جانب أهل الحل والعقد أولي الأمر (الحكام) أم من جانب الرعية (المحكومين)[1].

الشرعية الإسلامية بهذا المعنى تعني أن أوامر الله ونواهيه التي تستمد من الوحي قرآنا وسنة، أو من المصادر المعتمدة الأخرى للشريعة الإسلامية تعد معيارا للحق والعدل، للحل والحرمة، لآداب الحياة ومناهج المعيشة، فما قام على أساسها كان شرعيا، وما جافاها كان باطلا أو فاسدا، وما اتفق معها كان عدلا، وما ناقضها كان ظلما، وكذلك في اعتبارات الآداب والأمور المندوبة والعادات المقبولة والقيم في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية[2].

ومن ثم توصف السياسة الإسلامية بأنها شرعية بمعنى أنها توافق الشرع، وتكون متفقة مع روح الشريعة، نازلة على أصولها الكلية، محققة أغراضها الاجتماعية (مقاصدها العامة)، ولو لم يدل عليها شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب والسنة[3].

الشرعية الإسلامية بهذا المضمون تجد أساسها في الكتاب والسنة، حيث ألزمت الناس كافة حكاما ومحكومين بالتزام الأحكام الشرعية، ووجوب رد كل شيء إلى الله ورسوله، وعدم الخروج على هذه الأحكام، والنصوص الدالة على هذا أكثر من أن تحصى، مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿**فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق**﴾[4]. وقوله تعالى: ﴿**ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون**﴾[5]. وقول الرسول (صلى الله عليه وسلم: "من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد"[6]، أي مردود على فاعله وباطل. هذه النصوص في جملتها تؤكد على أن أي سلوك يصدر عن السلطات السياسية أو الأفراد المحكومين (الرعية) ولا يكون متفقا مع أحكام الشريعة الإسلامية وروحها ومقاصدها العامة إنما يصدر

---

(١) د. فؤاد النادي، مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي، القاهرة: دار نشر الثقافة، ١٩٧٤، ص١٤٩.

(٢) د. مصطفى كمال وصفي، مصنفة النظم الإسلامية، مرجع سابق، ص١٥٨.

(٣) عبدالرحمن تاج، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص١٠.

(٤)سورة المائدة، آية (٤٨).

(٥) سورة الجاثية، آية (١٨).

(٦) رواه البخاري ومسلم، انظر البخاري بحاشية السندي، ج٤، مرجع سابق، ص٢٦٨.

فاقدا للشرعية عاريا عنها، ومن ثم يتحرك الدور الرقابي انطلاقا من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لتقويم هذا الخروج عن مقتضيات الشرعية[1].

مما سبق يمكن أن نخلص إلى الآتي:

(١) الشرعية الإسلامية بمضمونها المتقدم شرعية شاملة، بمعنى أن الشرعية السياسية ترتبط بالشرعية القانونية، وكلتاهما تنصهران في الشرعية الدينية، بحيث تصير جميعها حقيقة واحدة. فمن المعلوم أن الشرعية السياسية يقصد بها تأسيس الحركة من منطلق الوعي والرضا الجماعي، أما الشرعية القانونية أو ما يحلو للبعض أن يسميها (المشروعية)، فتجد مستندها في نص قانوني صريح. الفقه السياسي الإسلامي لايعرف هذا التقسيم وتلك التفرقة بين الشرعية والمشروعية، لأن جميع مصادر الشرعية إنما تستمد أصولها من القرآن والسنة ، فإذا بها سياسية واجتماعية وقانونية ودينية في آن واحد[2].

(٢) الشرعية الإسلامية بمضمونها السالف يمكن النظر إلى ما يعتورها من خلل ونقص[3]، من زوايا ثلاث:

أ- الزاوية المذهبية، أو بالأحرى الزاوية العقيدية، وهو ما يمكن أن يوصف بالخلل الذي يعتور العقيدة الإسلامية الصحيحة، سواء كان ذلك في أصولها أو فروعها، وهو ما ذهب إليه (ابن تيمية) إلى أنه الغش والتدليس في الديانة، ومثله البدع المخالفة للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة من الأقوال والأفعال، وكالتكذيب بأحاديث الرسول التي تلقاها أهل العلم بالقبول، ومثله رواية الأحاديث الموضوعة المفتراة على رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ومثله الغلو في الدين، والإلحاد في أسماء الله، وتحريف الكلم عن مواضعه[4]...الخ، مما يمس العقيدة في صفائها ونقائها، وهذا باب واسع يطول وصفه، فمتى ظهر منه شيء من هذه الأمور[5]، فهو عيب ونقص يصيب الشرعية في جانبها العقيدي، مما يحرك الرقابة أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر.

---

(١) راجع في حكم من يحكم بالهوى ويتبع غير ما أنزل الله: د. عبدالعظيم فودة، الحكم بما أنزل الله، القاهرة، دار الصحوة، ١٩٨٧، ص٢١-٤٢.

(٢) شهاب الدين ابن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق وتعليق وترجمة د. حامد ربيع، ج١، مرجع سابق، ص١٤٨-١٤٩.

(٣) شرعية النظام السياسي بمثابة الإيمان عند الفرد، وإذا كان الايمان يزيد وينقص بنص القرآن، بالتالي فإن الشرعية تزيد وتنقص.

راجع: سورة آل عمران، آية (١٢٤)، (١٢٥).

(٤) في تعريف البدع، والمحدثات وتحريف الأدلة عن مواضعها وأنواع ذلك راجع:

- الشاطبي، الاعتصام، تحقيق محمد رشيد رضا، القاهرة، دار التحرير للطبع والنشر، ١٩٧٠.

(٥) ابن تيمية، الحسبة ومسئولية الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص٥٣.

ب- زاوية النظم والمؤسسات وما يعتور شرعية التأسيس من حيث الالتزام بالإطار الفكري والعقيدي، ومن حيث شرعية إسناد السلطة والولاية وتوافر الشروط اللازمة لتولي الواجبات الكفائية، والطريقة التي تعد تمثيلا للرضا والاختيار والبيعة[1]، والإنابة للمستنابين عن الخليفة في الولايات العامة.

ج- زاوية الحركة والممارسة من حيث تكييفها الشرعي ومدى اتفاقها مع الروح العامة للشريعة الإسلامية مسارا ومقصدا، وهذا المعنى يسحب على طرفي الرابطة الإيمانية السياسية (أهل الحل والعقد - الرعية)، حيث يصير الالتزام بقواعد الشرعية الإسلامية في الحركة مسارا ومقصدا، والتزاما تضامنيا مشتركا، ويدور في نطاق الالتزام والطاعة انطلاقا من قوله سبحانه وتعالى مخاطبا الحكام المسلمين: ﴿**إن ا لله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل**﴾[2]. ومخاطبا المحكومين في قوله: ﴿**يأيها الذين ءامنوا أطيعوا ا لله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾[3].

وهذه الزاوية لا تقتصر على الحركة السياسية فقط، بل يمتد نطاقها لتستوعب حركة الحياة للأمة بجميع جوانبها، ووجوب تكيفها مع الشرعية الإسلامية. هذا عن البعد الداخلي للتمكين العقيدي.

أما البعد الخارجي للتمكين العقيدي، وهو يرتبط بالوظيفة الحضارية لهذه الأمة الإسلامية، وجوهرها حمل الرسالة الإسلامية وتبليغها للعالم الخارجي في النطاق الدولي لغير المسلمين بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن، وهنا يتحتم على الأمة الإسلامية بوصفها كيانا سياسيا أن تتهيأ لهذه المهمة من ناحية الجهاد بالدعوة ومتطلباته، ثم إعداد العدة لحماية حركة الدعوة وفيضانها في النطاق الدولي بحرية تامة، والاستعداد لتحطيم أي عقبات تعوق هذا الفيضان.

والتمكين العقيدي في بعده الخارجي هو ما يمكن أن يعبر عنه بـ "سيادة الشرعية الإسلامية الدولية"[4]، والذي يعني أن السلطان المطلق لله الخالق ﴿**ألا له الخلق والأمر**﴾، والسيادة الكاملة لشرعه.

---

(١) سيف الدين عبدالفتاح، التجديد السياسي والخبرة الإسلامية، مرجع سابق، ص٦٤٠.
(٢) سورة النساء، الآية (٥٨).
(٣) سورة النساء، الآية (٥٩).
(٤) نقلا عن: د. حسين حامد حسان، أساس السلطة في الدولة الإسلامية والمقومات الشرعية للمجتمع، بحث غير منشور، ص٣.

والخلاصة....

إن التمكين العقيدي في النطاق الداخلي عبارة عن درء الخلل المتوقع والاختلال الواقع على الشرعية الإسلامية بتعميق الالتزام بالأوامر والنواهي الإلهية، انطلاقا من الفهم الصحيح والنقي لها، وهنا يبرز واجب إقامة العدل باعتباره قيمة ضابطة للحركة ووظيفة تختص بإقامة التعزيرات والحدود واستيفاء الحقوق، ثم الرقابة انطلاقا من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتمكين العقيدي في النطاق الخارجي تعبير عن حرية الحركة في نشر الدعوة الإسلامية بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن، والاستعداد المادي والعسكري لإزاحة ما قد يعترض طريقها من عقبات (بالجهاد القتالي). إنه العمل على إيجاد أو خلق الشرعية الإسلامية الدولية بإقامة أركانها، وتثبيت قواعدها من ناحية الوجود.

وبايجاز فإن التمكين العقيدي يتركز حول الوجود المعنوي للأمة إرساء وإقرارا، وحركة بموجبه، وذلك تحقيقا لمقصد أو مصلحة من المصالح الضرورية للأمة، ألا وهي حفظ الدين على أصوله المستقرة.

إن مفهوم "التمكين العقيدي" ببعديه -باعتباره مقصدا جوهريا لأهل الحل والعقد- يتم تحقيقه من خلال مجموعة من الواجبات الكفائية، هي في ذاتها عناصر دور أهل الحل والعقد في التمكين العقيدي تعرض على النحو التالي:

١- الجهاد: جهاد الدعوة والجهاد القتالي.

٢- إقامة العدل بمستوياته، العدل باعتباره وظيفة قضائية، ومعيارا للتولية، وضابطا للحركة.

٣- الرقابة انطلاقا من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ويتم في كل هذه العناصر التعرف على المفهوم، والربط بينه وبين الفئة المختصة من فئات أهل الحل والعقد، وأبعاد دورها في الواجب موضع الدراسة دون التطرق إلى التفصيلات الفقهية التي تخرج عن غرض الدراسة.

المبحث الأول

الجهاد

(دعوة – قتال)

مفهوم الجهاد:

الجهاد من مادة (جهد)، ومنه الجهد-فتح الجيم-بمعنى المشقة، والجهد-فتحا-ما جهد الإنسان من مرض أو أمر شاق، فهو مجهود، وقيل المبالغة والغاية. والجهد-ضم الجيم-الطاقة والوسع، وجهد يجهد جهداً، واجتهد أي جد، والاجتهاد والتجاهد بذل الوسع والمجهود. ومنه جاهد العدو مجاهدة وجهادا أي قاتله وجاهد في سبيل الله. والجهاد المبالغة واستفراغ الوسع في الحرب أو اللسان أو ما أطاق من شيء[1].

ونخلص من الدلالات اللغوية لمادة (جهد) إلى الآتي:

١- الجهاد: بذل غاية الوسع والطاقة لنيل مرغوب فيه أو دفع مرغوب عنه، يعني لجلب الخير أو دفع الشر أو تحقيق النفع ومنع الضرر، وهو يكون بأية وسيلة من الوسائل، ولا يتحتم أن يكون بالقتال وحمل السلاح[2]. وقد يكون بالكلمة، وقد يكون بالقلب وهو أضعف الإيمان، ومن ثم يرتبط الجهاد بمفاهيم كثيرة أخرى مثل الدعوة والرباط والنصرة.... الخ[3].

٢- مفهوم الجهاد أشمل في مضمونه من مجرد "العمل الحربي"، حيث يشمل بالإضافة إلى هذا بذل المال والجهد مطلقا في سبيل نصرة دين الله، وثمة جهاد النفس والشيطان، وجهاد الكفار والمنافقين[4].

وفي إطار هذا الشمول لمفهوم الجهاد، يرى ابن القيم: "أن جهاد النفس مراتب أربعة، قد يكون لها مغزى في البحث، وهي:

- أن يجاهدها على تعلم الهدى ودين الحق الذي لا فلاح لها ولا سعادة في معاشها ومعادها إلا به، ومتى فاتها علمه شقيت في الدارين.

- أن يجاهدها على العمل به بعد علمه، وإلا فمجرد العلم بلا عمل إن لم يضرها

(١) ابن منظور، لسان العرب، والمعجم الوسيط، مادة (جهد).
(٢) الأزهر الشريف، بيان للناس، ج١، د.ت. ص٢٧٣.
(٣) مصطفى محمود منجود، الأبعاد السياسية للأمن في الإسلام، رسالة دكتوراه، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٩٠، ص٨٢٩.
(٤) حول نصوص القرآن في الجهاد بهذا المفهوم الشامل راجع:
- د. كامل سلامة الدقس، آيات الجهاد في القرآن الكريم، الكويت، دار البيان، ١٩٧٢، ص١٠-١٦.

لم ينفعها.

- أن يجاهدها على الدعوة إليه وتعليمه من لا يعلمه، وإلا كان من الذين يكتمون ما أنزل الله من الهدى والبينات ولا ينفعه علمه ولا ينجيه من عذاب الله.

- أن يجاهدها على الصبر على مشاق الدعوة إلى الله، وأذى الخلق، ويتحمل ذلك كله[1].

وننتهي إلى أن مفهوم الجهاد يشمل ضمن ما يشمله:

١- جهاد الدعوة وتبليغ الرسالة.

٢- جهاد القتال وحمل السلاح (الحرب).

وكلاهما يتطلب مشقات شديدة غير معتادة، ليس كل الناس قادرا على الاستمرار عليها، من ثم كانا من الواجبات الكفائية (العامة) على المستطيع، لأن فروض الكفاية تتطلب مشقة فوق الاحتمال العادي[2].

أولا – جهاد الدعوة وتبليغ الرسالة:

مفهوم الدعوة:

الدعوة من الجذر اللغوي (دعا) وهي تعني:

- النداء: يقال دعا فلان فلانا إذا ناداه.

- الدعاء إلى الشيء: بمعنى الحث على قصده.

- الدعوة إلى قضية يراد إثباتها أو الدفاع عنها، سواء أكانت حقا أم باطلا، فمن الباطل حكاية القرآن عن يوسف عليه السلام في قوله: **﴿قال رب السجن أحب إلى مما يدعونني إليه﴾**[3]. ومن الحق قوله تعالى: **﴿له دعوة الحق﴾**[4]. وقوله: **﴿والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾**[5].

- المحاولة القولية أو الفعلية والعملية لإمالة الناس إلى مذهب أو ملة[6].

- الابتهال والسؤال: دعوت الله أدعوه-أي أبتهل.

---

(١) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدى خير العباد، ج٢، المطبعة المصرية، د.ت، ص٣٩.
(٢) محمد أبوزهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص٣١٨.
(٣)سورة يوسف، آية (٣٣).
(٤)سورة الرعد، آية (١٤).
(٥) سورة يونس، آية (٢٥).
(٦) ابن منظور، لسان العرب، مادة (دعا).

والدعوة إلى الله معناها نداء الناس إلى الله وطلبهم ليؤمنوا به ويتبعوا شريعته، والرسل جميعا دعاة بهذا المعنى. قال تعالى: ﴿**ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت**﴾[1]. والرسول (صلى الله عليه وسلم) أول داع. قال تعالى: ﴿**يأيها النبي إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا، وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا**﴾[2].

والدعوة التي تقصدها الدراسة، هي تعبير عن نشر العقيدة الإسلامية وتبليغها لمن لم تبلغه، بهدف خلق القناعة والإيمان بها، بحيث تحدث استجابة كلية شاملة يفنى فيها الفرد، ليس فقط كمنطق أو مفاهيم، بل كوجود حركي[3].

والدعوة بهذا المعنى تتميز عن غيرها من المفاهيم الوظيفية الأخرى التي ترتبط بالتمكين العقيدي على النحو الآتي:

(١) تتميز الدعوة بهذا المفهوم عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر-والحسبة هي الشكل النظامي له-يمثل الدعوة إلى متابعة الخطى التي بدأ الإنسان بها الطريق وعدم الانحراف عن سواء الطريق، ولابد لمثل هذا من أن تكون البداية قد تحققت والطريق قد تحددت معالمه.

أما الدعوة، فهي تمثل الحركة التي يقوم بها الدعاة المسلمون خارج نطاق الحياة الإسلامية من أجل إدخال الآخرين إلى الإسلام، أما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهو العمل على تطبيق الإسلام من قبل المسلمين داخل الحياة الإسلامية، وحمل المسلمين على السير في طريق الإسلام من غير التواء ولا انحراف. ولهذا كان الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر يعيشون داخل الحياة الإسلامية ليتلمسوا مواطن الضعف ومواطن القوة في هذه الحياة، ويلاحظوا مظاهر الاستقامة وبوادر الانحراف، فمهمتهم هي مهمة حراس الشريعة وحماة القانون. أما الدعاة إلى الله فيعيشون على مشارف القلاع وراء الحدود ليلتقطوا التائهين والضالين والحائرين ليأخذوا بأيديهم إلى حظيرة الإيمان[4].

(٢) كلا المفهومين: الدعوة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحسبة التي تشكل التعبير النظامي له، يختلفان عن مفهوم (الوعظ) الذي يعني النصح والتذكير بالعواقب، خيرا أو شرا، والأمر بالطاعة والوصية بها، وتعليم الجاهل ما يجهله من أمر

---

(١) سورة النحل، آية (٣٦).

(٢) الأحزاب، آية (٤٥) (٤٦).

(٣) في التمييز بين مفهوم الدعوة وما يختلط به من مفاهيم أخرى مثل الدين والتوحيد والدعاية والحرب النفسية والإعلام. انظر: عبدالعزيز عبدالغني صقر، نظرية الجهاد في الإسلام، رسالة ماجستير، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٣، ص١١٩-١٢٦.

(٤) محمد حسين فضل الله، أسلوب الدعوة في القرآن، دار الزهراء، بيروت، ١٩٨٦، ص٢٧-٢٨.

دينه، وترغيب العالم بالأحكام الدينية في الطاعة وفعل الخير أو في الاستمرار عليه، وترهيبه من فعل الشر أو الإصرار عليه[1].

(٣) الدعوة في طبيعتها نوع من أنواع الاتصال، فإذا كان للاتصال مستويات متعددة، فرديا وجماعيا ونظاميا أي على مستوى الدولة ذاتها أو مؤسساتها، فمن الطبيعي في دراستنا للدعوة كعنصر من عناصر دور أهل الحل والعقد، وبعد من أبعاده في التمكين العقيدي أن يكون التركيز على المستوى النظامي وبالذات المؤسسات والأبنية (الولايات) التي تتعين للقيام بهذا الواجب من الواجبات العامة، كما سنرى فيما بعد، وهي مؤسسات الدعوة والهداية التي سبق التعرض لها في مؤسسات الحل والعقد، وهنا يبرز دور علماء الإسلام باعتبارهم من فئات أهل الحل والعقد.

(٤) الدعوة كعملية من عمليات الاتصال التي تدور حول خلق الإقناع والإيمان بالعقيدة الإسلامية تستبعد أي عنصر من عناصر الإكراه بكافة أنواعه. قال تعالى: **﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾**[2]. وقال تعالى: **﴿ولوشاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾**[3].

وهذا ينقلنا إلى محاولة التعرف على فقه ممارسة الدعوة في التعامل الخارجي.

فقه ممارسة الدعوة والتبليغ في الخارج

يشمل فقه ممارسة الدعوة القواعد التي تضبط حركة الدعوة في فيضانها وحالة حملها وتبليغها إلى من لم تبلغهم، ومن الذين تقع عليهم مسئولية هذا الواجب من بين أهل الحل والعقد؟. والمسالك أو الأدوات التي من خلالها يتم تبليغ الدعوة في نطاق التعامل الخارجي.

١- المكلفون بالدعوة والتبليغ:

سبقت الإشارة إلى أن الدعوة إلى الله هي مهمة الرسل، ومن بينهم رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، والأمة الإسلامية شريكة لرسولها في واجب الدعوة إلى الله وتبليغ رسالته إلى العالمين على أساس من قوله تعالى: **﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾**[4].

وهذه الوظيفة الحضارية هي مناط خيرية هذه الأمة الإسلامية وعلة وجودها، ثم

---

(١) الأزهر الشريف، بيان للناس، ج١، مرجع سابق، ص٢٦٢

انظر أيضا: المعجم الوسيط، مادة وعظ.

(٢) سورة البقرة، آية (٢٥٦).

(٣) سورة يونس، آية (٩٩).

(٤) سورة آل عمران، آية (١١٠).

يخصص القرآن الكريم المكلفين من الأمة للقيام بهذه الوظيفة في قوله تعالى: ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون**﴾[1].

الدعوة والتبليغ باعتبارها نوعا من أنواع الاتصال المعنوي لها مستويات عديدة في الممارسة، المستوى الفردي، والمستوى الجماعي، والمستوى النظامي أو المؤسسي، ويستوي في ذلك جانب الداعي (المرسل) صاحب الرسالة، حيث يمارس الدعوة فرد أو جماعة أو مؤسسة، وجانب المدعو (مستقبل الرسالة) حيث تتوجه الدعوة إلى الفرد ككائن عضوي، أو إلى الجماعة، أو إلى النظام السياسي.

والتركيز في دراسة الدعوة هنا على أنها من الواجبات الكفائية (العامة) التي تتم على المستوى الجماعي النظامي، باعتبارها عنصرا أو بعدا من أبعاد دور أهل الحل والعقد في التمكين العقيدي.

ومن هذا المنطلق يتم متابعة أقوال المفسرين للآية السابقة حيث يستخلص الآتي:

* وجوب قيام فرقة أو فئة من الأمة تتصدى لهذا الشأن-أي للدعوة-إلى الخير، ورأس الدعوة إلى الخير الدعوة إلى توحيد الله، والأمر بالمعروف الذي هو منهج الله، والنهي عن المنكر، ورأس المنكرات الشرك بالله.

هذه الفئة التي تتصدى للدعوة إلى الله وتبليغها لمن لم تبلغه هم علماء الأمة، وهم فئة من فئات أهل الحل والعقد فيها على نحو ما رأينا، أو هم (بعض الأمة) كما يفهم من قوله تعالى: (ولتكن منكم أمة)، حيث "من" هنا للتبعيض، وهو أحد قولين، والقول الآخر للتبيين. ولاشك أن الدعوة إلى الخير وأعلاها الدعوة إلى الله مشروطة بالعلم[2].

ولكن: هل يشترط في علم الداعية أن يصل إلى مستوى الاجتهاد؟

يرى الباحث أنه لا يشترط في الداعية الذي يمارس الدعوة إلى الله في التعامل الخارجي أن يصل علمه إلى مستوى الاجتهاد في الدين، ويكفي ما دونه من مستوى علمي في العلوم الإسلامية، لأنه لايحتاج في عرض الدعوة إلى اجتهاد أو استنباط قواعد، وتلك مهمة أخرى. لكن لابد أن يتوفر له معرفة خاصة وقدرة على إقامة البراهين والحجج الساطعة على وجود الله ووحدانيته ومنطق مقنع في عرض الرسالة بإحسان، وقدرة على ممارسة الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والجدل بالتي هي أحسن، وهذا يعني اتصافه بالسماحة والصبر على معالجة المدعو، فضلا عن معرفته بلغات القوم الذين

---

(١) سورة آل عمران، آية (١٠٤).

(٢) راجع: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج١، مرجع سابق، ص٣٩٠.
وكذلك: الفخر الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، المجلد الرابع، ج٨، مرجع سابق، ص١٨١-١٨٣.

يدعوهم وعاداتهم وتقاليدهم وطابعهم القومي ونمط تفكيرهم، كل ذلك مداخل منهاجية لممارسة الدعوة[1]، وله في هذه المهمة الأسوة والقدوة في رسول الدعوة محمد الداعي الأول (صلى ا لله عليه وسلم).

ولاشك أن مهمة الدعوة والتبليغ من الواجبات الكفائية (العامة) التي يتعين لها العلماء الدعاة الذين تتكون منهم مؤسسات الدعوة والهداية في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، ومن ثم يتحول هذا الواجب الكفائي إلى واجب عيني على مؤسسات الدعوة والهداية تمارسه نيابة عن الأمة[2].

يعبر عن هذا سيد قطب في تفسيره آية (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير) بقوله: "إنه لابد من أمة مسلطة تأمر وتنهي، سلطة تقوم على الدعوة إلى الخير والنهي عن الشر، سلطة تتجمع وحداتها بحبل ا لله وحبل الأخوة في ا لله... سلطة تقوم على هاتين الركيزتين مجتمعتين لتحقيق منهج ا لله في حياة البشر، هذه السلطة إن هي إلا المؤسسات أو الأبنية التي تقوم على الدعوة والهداية[3].

٢- قواعد ممارسة الدعوة في النطاق الخارجي:

هناك عدة قواعد تضبط ممارسة الدعوة في التعامل الدولي، يعرض البحث لأهمها فيما يأتي:

أ- الدعوة مقدمة ومحتوى التعامل الخارجي:

الدين الإسلامي خاتم الأديان، ورسوله خاتم الأنبياء، قال تعالى: **﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول ا لله وخاتم النبيين﴾**[4]. ذلك لأن الرسالة الإسلامية جمعت في طياتها دعوة الأنبياء والرسل جميعا. قال تعالى: **﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه﴾**[5].

ومن ثم كان من طبيعة الرسالة الإسلامية أنها رسالة عالمية وعامة للناس جميعا.

قال تعالى: **﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا﴾**[6]. وهذا يفسر لنا لماذا

---

(١) في التكوين الثقافي والعلمي للداعية: راجع د. يوسف القرضاوي، ثقافة الداعية، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٨٦، د. عبدالحليم عويس، ثقافة المسلم في وجه التيارات المعاصرة، القاهرة، دار الصحوة للنشر والتوزيع، د.ت.

(٢) مزيد من التفاصيل حول كون الدعوة إلى ا لله فريضة شرعية وضرورة احتماعية. انظر:
- جمعة أمين عبدالعزيز، الدعوة قواعد وأصول، دار الدعوة، الاسكندرية، ١٩٨٩، ص١٥-٢٣.

(٣) سيد قطب، في ظلال القرآن، المجلد الأول، ج١-٤، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٧، ص٤٤٤.

(٤) سورة الأحزاب، آية (٤٠).

(٥) سورة المائدة، آية (٤٨).

(٦) سورة سبأ، آية (٢٨).

حمل القرآن أمة الإسلام في كل زمان ومكان أمانة الدعوة إلى ا لله وتبليغ وحيه إلى آفاق الدنيا ومجاهل الأرض وأصناف الأمم[١].

إن عمومية الرسالة وعالمية الدعوة الإسلامية على هذا النحو، تجعل من الدعوة إلى ا لله وتبليغ وحيه عملية شائعة ومستمرة. فممارستها تتم على كافة المستويات، فهي جوهر ومحتوى كافة التعاملات الخارجية السياسية والاقتصادية، فضلا عن الفكرية والثقافية، فهي تسيطر على كافة أنواع الممارسة والحركة في النطاق الدولي[٢].

وعرض الدعوة يكون في مقدمة التعامل الخارجي، حيث تعرض الدعوة قبل القتال، فلا يجوز حرابة الكفار حتى تكون الدعوة قد بلغتهم، وذلك شيء مجمع عليه من المسلمين لقوله تعالى: ﴿**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا**﴾[٣].

وثبت أنه عليه السلام كان إذا بعث سرية قال لأميرها: "إذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال، فأيتهن ما أجابوك إليها فاقبل منهم وكف عنهم، ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأعلمهم أنهم إن فعلوا ذلك أن لهم ما للمهاجرين وأن عليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا واختاروا دارهم فأعلمهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين، يجري عليهم حكم ا لله الذي يجري على المؤمنين، ولا يكون لهم في الفيء والغنيمة نصيب إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا فادعهم إلى إعطاء الجزية، فإن أجابوا فاقبل وكف عنهم، فإن أبوا فاستعن با لله وقاتلهم"[٤].

عرض الدعوة وتبليغها إذاً مقدمة ضرورية تسبق الأداة القتالية، وإن بدء بالقتال قبل دعاء من لم يؤمن وقبل بيان الحق وتوضيح الحجة حرم ذلك، وعلى الأمير (القائد العسكري) ضمان ديات من يقتل[٥].

ب- المستوى النظامي للدعوة:

الدعوة في النطاق الخارجي تتم على المستوى النظامي بالاتصال بالصفوة السياسية حيث يتم عرضها كمرحلة أولى على الأنظمة والقيادات الحاكمة باستخدام كافة

---

(١) راجع: عبدا لله ناصح علوان، هذه الدعوة، ما طبيعتها، دار السلام، د.م، ١٩٨٥، ص٩-١٥.

(٢) حول تأسيس علاقة المسلمين بغيرهم على نشر الدعوة، راجع: مصطفى محمود منجود، الأبعاد السياسية للأمن في الإسلام، مرجع سابق، ص٧١٩-٧٢٧.

(٣) سورة الاسراء، آية (١٥).

(٤) رواه مسلم في كتاب السير، المنذري مختصر صحيح مسلم، ج٢، مرجع سابق، ص٥٤. وانظر: ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقصد، ج١، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح واولاده، القاهرة، د.ت، ص٣٢٩.

(٥) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٣٨.

أدوات الإقناع لخلق الإيمان، فإذا تحقق ذلك وقبلت تلك القيادات والأنظمة أصبحت مسلمة وينتقل عرض الدعوة على الفئات المحكومة.

فإذا رفضت الأنظمة الدعوة، فإن الدولة الإسلامية ممثلة في مسئولي الدعوة والهداية من أهل الحل والعقد تطالبها بالسماح لها بعرض دعوتها على الفئات المحكومة وعدم ممارسة أي ضغط عليهم بصدد الاقتناع بهذه العقيدة أو دفع الجزية، فإذا تم ذلك كان بها، وإذا رفضت السماح بذلك، هنا فقط يصير التدخل القتالي أمرا مشروعا لحماية حرية نشر الدعوة[(١)].

وأساس ما تقدم في الدعوة وعرضها من قبل مؤسسات الدعوة والهداية على الصفوة السياسية في الأنظمة الحاكمة التي تؤمن، الأساس في ذلك السنة الفعلية للرسول (صلى الله عليه وسلم)، والتي تتمثل في كتبه التي بعث بها إلى حكام الأرض وملوكها، حيث كتب إلى كسرى وإلى قيصر وإلى النجاشي وإلى كل جبار يدعوهم إلى الإسلام، ومن ذلك كتابه إلى هرقل ملك الروم الذي جاء فيه: ".. فإني أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم، أسلم يؤتك الله أجرك مرتين، وإن توليت فإن عليك إثم الأريسيين (الأتباع وعامة الشعب)، ويا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم، أن لانعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا، ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون"[(٢)].

هذا نموذج وأساس شرعي لمنهج وممارسة الدعوة وعرضها في النطاق الدولي.

ج- مبدأ عدم الإكراه وممارسة الدعوة في النطاق الدولي:

الدعوة إلى الله وتبليغها في نطاق التعامل الخارجي تستبعد أي عنصر من عناصر الإكراه في الدخول في العقيدة، فهي دعوة للعرض لا للفرض، والمطلوب عرضها على الناس دون فرضها، فما كانت العقائد تعرض بالإكراه أبدا لا في القديم ولا في الحديث، والله يقول على لسان نوح: ﴿**أنلزمكموها وأنتم لها كارهون**﴾[(٣)]، ويقول: ﴿**ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين**﴾[(٤)]، ويقول: ﴿**لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي**﴾[(٥)]. هنا نجد

---

(١) حامد عبدالماجد قويسي، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص٤٠٩-٤١٠.
وراجع في ذلك:الشعراني،كشف الغمة عن جميع الأمة،ج٢،القاهرة،محمد علي صبيح،١٩٦٤،ص٢٠٣-٢٠٤.

(٢) راجع رسائل بعوث رسول الله صلى الله عليه وسلم" إلى ملوك الآفاق وكتبه اليهم يدعوهم إلى الله عز وجل في: ابن كثير، البداية والنهاية، ج٤، مرجع سابق، ص٢٦٢-٢٧٣.
المقريزي، إمتاع الأسماع، ج١، مرجع سابق، ص٣٠٧-٣٠٩.

(٣) سورة هود، آية (٢٨)، الأزهر الشريف، بيان للناس، ص٢٨١.

(٤) سورة يونس، آية (٩٩).

(٥) سورة البقرة، آية (٢٥٦).

صورة النفي المطلق للجنس، جنس الإكراه، فكأنما يقرر الإنكار المطلق للإكراه بإنكار وجوده أصلا، وكأنما يعلل إنكار الإكراه في الدين بأنه قد تبين الرشد من الغي، ووضح الطريق لمن يرى، فليكن الإنسان نفسه هو الحكم، وليكن للإنسان نفسه الاختيار [1].

وهناك من يضيف إلى عدم الإكراه في الدين بمعنى أن يترك لكل إنسان الخيار والحرية في أن يعتقد بما يريد، ويؤمن بما يشاء في نطاق ذاته دون أن يحاسب على اعتقاده المجرد، يضيف حرية الدعوة إلى هذا المعتقد، وإظهاره ونشره بين الناس وتجميع الناس حوله.

فالإسلام يرفض فرض قيود أو وضع عقبات في طريق الدعوة، تحد من حرية عرضها أو تعوق نشرها، فكما أنه لا يفرض على المدعو الدخول في العقيدة قهرا وقسرا ودون اقتناع فإنه يحرص على توفير كامل الحرية للدعاة في عرض دعوتهم بكافة السبل المشروعة، وأن تفتح كل الأبواب لهذا الغرض دون إيذاء، إن لم تتيسر تلك الحرية ولم يتوفر الأمان والاطمئنان لانسياب وفيضان الدعوة وعرضها على المدعوين، حينئذ تتدخل الأداة القتالية كما سبق[2].

د- إقامة نموذج المجتمع الإسلامي.

ممارسة الدعوة في النطاق الخارجي تحتاج إلى تأسيس وإقامة مجتمع إسلامي يقيم الإسلام في واقع حياته حتى يرى الناس فيهم القدوة الصالحة، ويروا محاسن الله ماثلة في مجتمعات المسلمين، ويدركوا أثر هذا الدين فيمن آمن به، فيكون ذلك عونا للدعاة وباعثا للمدعوين على المسارعة إلى الدخول في العقيدة، وهذا لا يعني الإمساك عن دعوة غير المسلمين كلما سنحت الفرصة لذلك. وهذا المجتمع الإسلامي يتطلب استمرار الدعوة فيه قياما بالحق وحفاظا على سلامة الشرعية فيه بالموعظة الدائمة والتذكير والتزكية والتعليم[3].

٣- أدوات ومسالك الدعوة في النطاق الخارجي:

الأدوات والمسالك والنظم بصفة عامة تقع في دائرة المرونة وعدم الثبات في التشريع الإسلامي، ومن ثم فهي تعتمد في تأسيسها وتأصيلها على الاجتهاد بمناهجه الأصولية وهو أمر موضع بحث فيما بعد. ولذلك فهي خاضعة لطبيعة التطور الحضاري ومقتضيات الزمان والمكان.

---

(١) سيد قطب، ظلال القرآن، المجلد، ١، مرجع سابق، ص٢٦٠.

(٢) انظر: مناقشة مستفيضة حول مختلف الآراء في فهم مبدأ عدم الإكراه في الدعوة وحرية العقيدة. عبدالله ناصح علوان، أسلوب الدعوة في القرآن، مرجع سابق، ص١٤٥-١٧٢.

(٣) محمد جمعة أمين، الدعوة قواعد وأصول، مرجع سابق، ص١٦.

وقديما طور الرسول (صلى الله عليه وسلم) وأصحابه أدوات ومسالك لدعوة غير المسلمين، تمثل ذلك في الوسائل المكتوبة إلى الملوك والقياصرة والأكاسرة وشيوخ القبائل واستقبال الوفود وإرسال البعوث والسرايا، والغزوات، وعقود الصلح والموادعة، والمعاهدات[1].

وفي المرحلة المعاصرة من حياة الأمة يستدعي الأمر الاجتهاد في تطوير والاستفادة من وسائل أو أدوات تنفيذ السياسة الخارجية وتوظيفها في مجال الدعوة الإسلامية في الخارج.

في هذا الخصوص تبرز عدة وسائل يشار اليها كرءوس موضوعات، لكن الموضوع يحتاج مزيدا من البحث والدراسة.

١- الدبلوماسية كأداة من أدوات تنفيذ السياسة الخارجية وكيف يمكن توظيفها في خدمة الدعوة الإسلامية من خلال إنشاء الملحقين الإسلاميين المعدين إعدادا علميا جيدا لأداء مهمة الدعوة.

٢- وسائل الإعلام الجماهيري مسموعة ومرئية ومقروءة وكيف يمكن توظيفها فنيا لخدمة نشر الدعوة الإسلامية، وفي هذا المجال يمكن الاستفادة من وسائل الكاسيت والفيديو بإعداد البرامج الإسلامية بلغات مختلفة، وهذا يقتضي إعداد كوادر للعمل الإعلامي الإسلامي، ومن خلال كليات ومراكز الدراسات الإعلامية والإسلامية وأقسام الدعوة والإعلام الإسلامي.

٣- المراكز الثقافية في الدول غير الإسلامية ودورها في خدمة الدعوة الإسلامية.

٤- استغلال الجاليات والأقليات الإسلامية والطلاب المسلمين الموفدين إلى الخارج للدراسة في دول غير إسلامية لخدمة الدعوة، وهذا يقتضي بداية إعدادهم وتكوينهم عقليا ونفسيا وروحيا على نحو يتناسب مع أداء هذه المهمة.

٥- إنشاء المدارس والمعاهد الخاصة بالدراسات الإسلامية وتزويدها بالبرامج والمدرسين المؤهلين لطرح الإسلام برؤية معاصرة لأبناء المسلمين في الدول غير الإسلامية، وتتخذ ركيزة ومنطلقا للدعوة في هذه البلدان.

٦- إرسال الدعاة والبعثات الإسلامية المدربة تدريبا عاليا ومن ذوي المستويات الفكرية والعلمية الرفيعة[2].

---

(١) مصطفى محمود منجود، الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى السياسية في صدر الإسلام، رسالة ماجستير، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٤، ص١٠٤-١٠٥.

(٢) راجع تركيزا لفكرة هذا المبحث في: الإمام الجويني، غياث الأمم، مرجع سابق، ص١٤٤-١٤٥.

هذه بعض أدوات ومسالك ممارسة الدعوة في الخارج، والتي تقتضيها طبيعة المرحلة الحضارية التي نحياها، والتي يمكن توظيفها في خدمة الدعوة الإسلامية في الدول غير الإسلامية، والتي يؤمل في أن تحقق نتائج إيجابية على هذا الطريق.

ثانيا – جهاد القتال وحمل السلاح (الحرب)(١)

العنصر الثاني من عناصر الجهاد بشقيه-موضع الدراسة-هو جهاد القتال أو هو التعامل القتالي. وتتم دراسته هنا كعنصر من عناصر دور أهل الحل والعقد في التمكين العقيدي، فما هو مفهوم الجهاد القتالي وأغراضه ومبرراته التي تتغيا تمكين العقيدة الإسلامية داخل المجتمع الإسلامي، وتأمين طريق نشرها وتبليغها في الخارج، وحدود المسئولية والوجوب في هذا الصدد؟.

الجدير بالذكر أن منطقة الجهاد القتالي من أكثر المناطق تعرضا للتشويه والتلبيس من قبل المستشرقين على وجه خاص، حيث تتسم تحليلاتهم ودراستهم حول التعامل القتالي ومفهوم الجهاد بعدم الاستقامة العلمية، بحيث مثل مفهوم الجهاد في فهم هؤلاء بابا هاما من الأبواب التي غمز منها الإسلام(٢)، الأمر الذي يفرض ضرورة التحديد الدقيق

---

(١) وردت كلمة "حرب" في القرآن الكريم أربع مرات بمعنى القتال هي:
(كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله). المائدة (٦٤). (فإما تثقفنهم في الحرب فشرد بهم من خلفهم) الأنفال (٥٧). (فإما منا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها)، محمد (٤). (فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله) البقرة (٢٧٩).

(٢) من مظاهر تشويه مفهوم الجهاد ما ورد لدى المستشرق (مونتغمري وات) حيث إنه يعتبر الجهاد لجميع الأغراض إلا للغرض الديني، حيث يراه امتدادا لمفهوم الإغارة أو الغزوة التي كانت إحدى الملامح الهامة في حياة البدو في الصحاري العربية في العصر الجاهلي، والتي كان هدفها الاستيلاء على إبل القبيلة المقصودة والتي عادة ما تكون من غير الحلفاء، وجميع الغزوات تأتي في مفهومه في هذا السياق حيث يرى أن الحرب المقدسة تعبير مضلل للغاية، فإن جهاد الفتح الأول العظيم كان تطويرا للغزوة العربية، ولعل السواد الأعظم من المشاركين في الحملات لم يضعوا نصب أعينهم سوى الغنائم وحملها وتوزيعها، أما فكرة نشر الإسلام فقد كانت غائبة.
الأنفة القبلية والكبرياء لدى القبيلة العربية تفسير آخر للجهاد، فحق القبيلة (القوية) من المسلمين أن تبسط نفوذها على القبائل الضعيفة من اليهود والنصارى.
الجهاد وسيلة من وسائل محمد في أن تمسك القبائل المتحالفة معه عن الإغارة على بعضها البعض، ولتأمين ذلك كان عليه إزاء القوم المعتادين على الغزو أن يوجه طاقاتهم الحربية نحو الخارج، الأمر الذي أدى إلى بناء امبراطورية.
كانت الغزوات سبيلا من سبل المهاجرين المكيين لكسب عيشهم، حيث كان من الصعب عليهم أن يتحولوا إلى مزارعين أو معتمدين إلى الأبد على كرم الضيافة الذي أبداه مسلمو المدينة، فالسنوات العشر الكاملة التي قضاها في المدينة بدت وكأنها سلسلة من الغزوات أو السرايا.
وأخيرا يرى أن كل هذه الأغراض التي رآها للجهاد كانت تستهدف عمليات تجارية في الأساس واتخذت مظهرا دينيا واعتبر أنه في سبيل الله.
حتى اليهود والنصارى الذين دخلوا في ذمة الله ورسوله مقابل الجزية يأتي في هذا السياق.
تحليل ذاتي غير موضوعي وإطلاق للأحكام من خلال تحليل الأحداث والحركة التاريخية بمنهج ذاتي دون=

للمفهوم، والأغراض التي تدعو للتعامل القتالي وصولا إلى استجلاء حقيقته من مصادرها الصحيحة.

مفهوم الجهاد القتالي:

سبق أن إحدى الدلالات اللغوية للجهاد "جاهد العدو مجاهدة وجهادا قاتله"، وهو المبالغة واستفراغ مافي الوسع والطاقة من قوة أوفعل في ذلك.

والمفهوم في استخدامه الاصطلاحي هو بذل النفس وما يتوقف عليه من المال في محاربة المشركين أو الباغين على وجه مخصوص، أو بذل النفس والمال والوسع في إعلاء كلمة الإسلام، وإقامة شعائر الإيمان، وهذا تعريف وإن كان شاملا لجهاد الكافرين والباغين لكنه غير مانع، لأن إعزاز الدين أعم من كونه بالجهاد المخصوص (التعامل القتالي)[1].

ويلاحظ أن هذا التعريف وغيره في جوهره عبارة عن تقييد التعامل القتالي بأغراضه ومبرراته.

وكلمة الجهاد إذا جاءت مطلقة دون تقييد يكون المراد بها قتل الكفار لإعلاء كلمة الله، ولا ينصرف إلى غير قتال الكفار إلا بقرينة تدل على المراد[2]. مثال ذلك ما روى عن أبي هريرة قال: جاء رجل إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقال: دلني على عمل يعدل الجهاد. قال: لا أجده. قال: هل تستطيع إذا خرج المجاهد أن تدخل مسجدك فتقوم ولا تفتر، وتصوم ولا تفطر. قال: ومن يستطيع ذلك؟ قال أبوهريرة: إن فرس المجاهد ليستن في طوله فيكتب له حسنات"[3].

والجهاد المقيد بقرينة نحو قوله (صلى الله عليه وسلم) للذي استأذنه في الجهاد: "أحي والداك. قال: نعم. قال: ففيهما فجاهد"[4].

وقد يطلق على التعامل القتالي مصطلحات مثل: الحرب، التي وردت في أربع مرات

= الرجوع إلى القرآن، وهو مخالف للواقع التاريخي للسيرة.
مونتغمري وات، الفكر السياسي الإسلامي والمفاهيم الأساسية، ترجمة صبحي حديدي، بيروت، دار الحداثة للطباعة والنشر، ١٩٨١، ص٢٥-٣٠.

(١) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج٢١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١، ص٣.

(٢) د. علي بن نفيع العلياني، أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية والرد على الطوائف الضالة فيه، الرياض، دار طيبة، ١٩٨٥، ص١١٧.

(٣) انظر: ابن حجر العسقلاني، كتاب الجهاد والسير، من فتح الباري شرح صحيح البخاري، إعداد ومراجعة: أحمد محمد خليفة، بيروت، دار الثلاثة، ١٩٨٥، ص١٣.

(٤) المرجع السابق، ص٢١٢.

في القرآن تشير إلى التعامل القتالي، وفي الحديث: "الحرب خدعة"[1]. والغزو، وهي لم ترد في القرآن إلا مرة واحدة في قوله سبحانه وتعالى: ﴿**إذا ضربوا في الأرض أو كانوا غزى**﴾[2]، وهو الخروج لمحاربة العدو.

أما مصطلحا "جهاد" و"قتال" فهما الأكثر شيوعا ودورانا في القرآن الكريم تعبيرا عن التعامل القتالي، وترد كل منهما مقيدة بعبارة في سبيل ا لله نحو قوله تعالى: ﴿**يجاهدون في سبيل ا لله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل ا لله يؤتيه من يشاء وا لله واسع عليم**﴾[3]. وقوله تعالى: ﴿**وقاتلوا في سبيل ا لله الذين يقاتلونكم**﴾[4]. وقوله: ﴿**انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل ا لله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون**﴾[5].

وسبيل ا لله هي الطريق الموصلة إلى مرضاته، وهي التي يحفظ بها دينه ويصلح بها حال عباده، والقتال في سبيل ا لله هو القتال لإعلاء كلمة ا لله وتأمين دينه، ونشر دعوته، والدفاع عن الحوزة، إذا هم الطامع المهاجم باغتصاب بلادنا والتمتع بخيراتنا[6].

هذا عن مفهوم الجهاد، فماذا عن حكمه والمكلفين به؟.

الجهاد (وجوبا وتكليفا):

الجهاد القتالي من الواجبات العامة الكفائية في الأحوال العادية، أي إذا كان الكفار مستقرين في بلادهم و لم يقصدوا بلاد الإسلام، و لم يتعرضوا لها، فجهادهم فرض كفاية في هذه الحالة، والجهاد يتعين ويجب على كل أحد بعينه، ولا يجزيء فيه أحد، إذا نزل الكفار على بلد، فإن الجهاد في هذه الحالة يصير فرض عين على كل قادر عليه من أهل ذلك البلد، فيجب عليهم الدفع والتهيوء والتأهب لذلك بما يمكنهم، يستوي في ذلك السيد والعبد والبالغ والمراهق، ولا يجب في هذه الحالة استئذان العبد سيده ولا الولد والده، ولا من عليه الدين صاحبه، بل تجب المبادرة إليه بقدر الحاجة، فإن لم يكن في أهل ذلك البلد كفاية في دفع العدو النازل بهم، وجب على كل من قرب منهم النفير اليهم ومساعدتهم على دفع العدو عنهم، ثم ذلك على الذين يلونهم، ثم كذلك، إلى أن

---

(١) المرجع السابق، ص٢٣٨.

(٢) سورة آل عمران، آية (١٥٦).

(٣) المائدة، آية (٥٤).

(٤) البقرة، آية (١٩٠).

(٥) التوبة، آية (٤١).

وراجع سردا بهذه النصوص في: د. كمال سلامة الدقس، آيات الجهاد في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص١١-١٢.

(٦) انظر: رشيد رضا، تفسير المنار، ج٢، مرجع سابق، ص٢٥٤-٢٦٥

تحصل الكفاية[1].

وإذا كان الجهاد القتالي في الأصل واجبا كفائيا في الأحوال العادية، فإنه يكون مقصورا أو متعينا على المتخصصين له المتمرسين به، وهم المجاهدون، باعتبارهم فئة من فئات أهل الحل والعقد في الأمة، وهم يشكلون في البعد المؤسسي أو البنائي الوظيفي مؤسسة الجهاد، وقد سبقت شروط وطبيعة من تتكون منهم.

وكون الجهاد القتالي مسئولية مؤسسة الجهاد، تقوم به نيابة عن الأمة، فإن هذا لايخلوا، من وجوب على الكافة، فإن على الأمة أن تهيء أولئك القادرين، وتنتقيهم وتسهل أداء واجبهم، فتقيم أماكن التدريب، سواء أكانت تقام لتخريج القادة، صغارهم وكبارهم، أم كانت تدريبات يتمرسون عليها، ويتعلمون استخدام أدوات القتال[2].

غايات الجهاد القتالي:

الجهاد بوصفه أداة من أدوات التعامل، أو صورة من صوره المشروعة، لم يترك في تحديد غاياته لرؤية قادة المجاهدين أمراء الأجناد أو لاعتبارات الصفوة السياسية كما هو الحال في النظم السياسية الوضعية، وإنما حددت هذه الغايات في التشريع الإسلامي وحيا في إطار المقاصد والمصالح العامة للأمة، والتي تمثلت في الضرورات الخمس: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، والغايات القتالية في فقه الحرب والجهاد في الإسلام بعضها يرتبط بالنطاق الخارجي وبعضها يرتبط بالنطاق الداخلي، وهذا يعكس التميز والخصوصية والاستقلال في المفاهيم الإسلامية عن مثيلاتها في الفكر الغربي، فالجهاد في غاياته ومقاصده يختلف عن غايات ومقاصد القتال في القانون الدولي وقت الحرب، وهو يختلف (الجهاد) من حيث مجال أو نطاق الممارسة، فنجد له غايات داخلية مشروعة وأخرى خارجية لا تقف عند العسكرة على الحدود الدولية لإقليم الدولة الإسلامية وذلك على التفصيل الآتي:

الغايات القتالية في النطاق الخارجي:

الغايات القتالية هي التي شرعت للتدخل باستخدام القوة المسلحة من أجل تحصيلها، إن كانت نفعا، ودرئها إن كانت ضررا، وذلك في المجال الدولي، وهي:

---

(١) بدرالدين بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الاسلام، مرجع سابق، ص١٥٥-١٥٦، وانظر: ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج١، مرجع سابق، ص٣٢٤. د. رؤوف شلبي، الجهاد في سبيل الله: مجالاته ووسائله وأهدافه، القاهرة، دار التراث العربي، بدون تاريخ، ص١٢٦-١٣٠.

(٢) محمد أبوزهرة، الجهاد، كتاب المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف، ١٩٦٨، ص٧٢. وراجع أيضا: الجصاص، أحكام القرآن، ج٢، مرجع سابق، ص١١٢-١١٩. وانظر في فرض الجهاد:
Peters, Roudolph,Jihad. Mediaval and modern Islam, (leidan: E.J. Brill. 1977). p.9.

حماية حرية نشر الدعوة ومنع الفتنة في الدين:

في بحث حماية حرية نشر الدعوة وتبليغها في النطاقي الخارجي ومنع الفتنة في الديـن، ينبغي أن نفرق بين مستويين من مستويات التعامل في ممارسة الدعوة:

المستوى الأول: حوار العقائد والأفكار، حيث يستبعد كل عنصر من عناصر الإكراه المادي والمعنوي، حيث الدعوة الإسلامية دعوة عرض لا فرض-كماسبق. هنـا انسياب وفيضان بين فكر وفكر، عقيدة وعقيدة، إنه حوار أفكار وعقـائد، حيـث يسـود منطق الإقناع والاقتناع، واستبعاد لكل شكل من أشكال الإرهاب الفكري أو المادي.

المستوى الثاني: حين يكون التعامل بين الكيان السياسي الإسـلامي وكيـان سياسـي غير مؤمن، هنا المواجهة بين نظام سياسي ونظام سياسي آخر، بـين دولـة ودولـة، وهنـا يتغير منطـق التعـامل والممارسـة، أو يختلـف بحسـب كـل حالـة، حيـث يدخـل الكيـان السياسي الإسلامي في تعامل مع كيان آخر يختلـف في موقفـه العقيـدي، إمـا أن يكـون كيانا لا يؤمن بـأي عقيـدة (كفـار ومشـركين)، وإمـا أن يكـون أهـل كتـاب (اليهـود والنصارى)، وفي كل الأحوال فإن عرض الدعوة يكون مقدمة التعامل.

منطق التعامل مع الكفر والشرك:

الكفر نقيض الإيمان. ويقال لأهل الحرب قد كفروا أي عصوا وامتنعوا[١]. والشـرك أن يجعل لله شريكا في ربوبيته، تعالى الله عن الشركاء والأنـداد. وقـد ذهـب الجمهـور من الفقهاء إلى ضرورة قتالهم على الإسلام، ولا يقبل منهم غيره، استنادا إلى قوله تعالى: **﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصـلاة وءاتـوا الزكـاة فخلـوا سـبيلهم إن الله غفور رحيم﴾**[٢]. وهنا يرد سـؤال مفـاده: إذا كـان الإسـلام يشـجب الإكـراه في الدين، فلماذا يقف الإسلام هذا الموقف من الكفار والمشركين؟.

الإسلام لايقبل من هؤلاء إلا الإسلام أو القتـل، لأن الإسـلام بطبيعتـه لا يلتقـي مـع الكفر والشرك، لأن القضية ليست قضية اختلاف في تفاصيل العقيدة وفروعها، وليست القضية قضية اختلاف في النظام الذي يسود ويحكم به، القضية قضية خـلاف في أسـاس العقيدة، بين عقيدة التوحيد والإيمان بـالله الـتي تـرى أن مـن أولى مهامهـا العمـل على تحطيم مبدأ الصنمية والإلحاد في أي شكل مـن أشـكاله وفي أي وجـه مـن وجوهـه لأن

---

(١) انظر أنواع وأمثلة في: ابن منظور، لسان العرب، مادة "كفر".
يراجع أنواع الكفر، ومنها كفر عمل، وكفر جحود وعناد، في: ابن القيم، الصلاة وحكـم تاركهـا، القـاهرة، قصي محب الدين الخطيب، ١٣٩٩هـ، ص٢٤-٢٨.
(٢) التوبة، آية (٥). ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٢، مرجع سابق، ص٣٣٦.

ذلك يمثل جزءاً من عقيدتها، وبين عقيدة الشرك والكفر التي ترى في عقيدة التوحيد عقيدة تستهدف القضاء عليها وتسفيه أحلامها، ومن ثم ترى أن عليها أن تحاربها ما دامت تملك القوة لذلك، وما دامت تجد الجو المناسب[١].

إنه القانون الحتمي الذي يحكم العلاقات بين المجتمع المسلم الذي يفرد الله بالألوهية والربوبية والقوامة والحاكمية والتشريع، والمجتمعات الجاهلية التي تجعل هذا كله لغير الله، أو تجعل فيه شركاء لله، هذا القانون الحتمي هو قانون الصراع الذي يعبر عنه القرآن الكريم في قوله سبحانه وتعالى: ﴿**ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا**﴾[٢]. وقوله تعالى: ﴿**ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض**﴾[٣].

فما تطيق المعسكرات الجاهلية (معسكرات الكفر والشرك) طويلا أن ترى الإسلام مايزال قائما حيالها، مناقضا في أصل وجوده لأصل وجودها، ويهدد بقاءها بما في طبيعته من الحق والحيوية والحركة والانطلاق لتحطيم الطاغوت ورد الناس جميعا إلى عبادة الله وحده[٤]. والأصل في ذلك قوله تعالى عن المشركين: ﴿**ولايزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا**﴾[٥]. وقوله: ﴿**كيف وإن يظهروا عليكم لايرقبوا فيكم إلا ولا ذمة**﴾[٦]. ومن ثم كان من المنطقي أن يأخذ الإسلام هذا الموقف من الكفر والشرك، إما الإسلام، أو القتل وسيلة من وسائل السيطرة على الشرك والكفر، لتقليص ظله في الأرض وكطريق عملي للسيطرة على عنصر الفساد والإفساد في الأرض. قال تعالى: ﴿**فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد**﴾[٧].

ولا يظن ظان، أن هذا المنطق في الممارسة مع الكفر والشرك كان موقفاً أو حملة إبادة أو انتقام، وإنما هو حملة هداية للأسباب الآتية:

---

(١) محمد حسين فضل الله، أسلوب الدعوة في القرآن، مرجع سابق، ص١٦٦-١٦٧.

(٢) سورة الحج، آية (٤٠).

(٣)سورة البقرة، آية (٢٥١).

(٤)سيد قطب، في ظلال القرآن، مجلد٣، ج١٠، مرجع سابق، ص١٥٩٢-١٥٩٣.

(٥) سورة البقرة، آية (٢١٧).

(٦) سورة التوبة، آية (٨).

وانظر استدلالا تاريخيا واقعيا في مختلف مراحل التاريخ الإسلامي وفي مناطق متعددة من العالم الإسلامي لتأييد وتأكيد قانون الصراع والدفع بين معسكر الإسلام ومعسكر الكفر والشرك ومحاولة الأخير استئصال الإسلام من جذوره باستخدام كل وسيلة متاحة وذلك في التاريخ القديم والوسيط والحديث بل والمعاصر في المرجع السابق، ص١٦٠٧-١٦١٠.

(٧) سورة التوبة، آية (٥).

(١) إذا أخذنا في الاعتبار أن عرض الدعوة إلى الله يسبق ويتقدم هذا المنطق في التعامل القتالي مع الكفر والشرك، والآية السابقة نزلت في حق مشركي العرب، وكانت هنالك وراءهم اثنتان وعشرون سنة من الدعوة والبيان، ومن إيذائهم للمسلمين وفتنتهم عن دينهم.

(٢) المشركون الأفراد الذين لايجمعهم تجمع جاهلي يتعرض للإسلام ويتصدى له يكفل لهم الإسلام في دار الإسلام، الأمن والإجارة حتى يسمعوا كلام الله، ويتم تبليغهم فحوى هذه الدعوة. قال تعالى: ﴿**وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه**﴾[١]. إنه منهج الهداية لا منهج الإبادة، حتى وهو يتصدى لتأمين قاعدة الإسلام، وإعلام لمن لا يعلمون، واجارة لمن يستجيرون، وانما يجاهد بالسيف ليحطم القوى المادية التي تحول دون الأفراد وسماع دعوة الله، ومتى حطمت هذه القوى (الكيانات السياسية) فالأفراد على عقيدتهم آمنون في كنفه، يعلمهم ولا يرهبهم، ويجيرهم ولا يقتلهم، ثم يحرسهم ويكفلهم حتى يبلغوا مأمنهم[٢].

هذا عن منطق التعامل القتالي مع الكفر والشرك في النطاق الخارجي.

منطق التعامل مع أهل الكتاب:

أهل الكتاب هم اليهود والنصارى ومن في حكمهم كالمجوس، وهؤلاء يقاتلون على الإسلام أو الجزية، والأصل في ذلك قوله تعالى: ﴿**قاتلوا الذين لايؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون**﴾[٣].

فالإسلام بوصفه دين الحق الوحيد القائم على الأرض، لا بد أن ينطلق لإزالة العوائق المادية من وجهه، ولتحرير الإنسان من الدينونة بغير دين الحق، على أن يدع لكل فرد حرية الاختيار بلا إكراه منه ولا من تلك العوائق، والوسيلة إلى ذلك كسر شوكة السلطات القائمة على غير دين الحق حتى تستسلم وتعلن استسلامها بقبول إعطاء الجزية[٤]. وعندئذ تتم عملية التحرير بضمان الحرية لكل فرد أن يختار دين الحق عن اقتناع، فإن لم يقتنع بقي على عقيدته وأعطى الجزية لتحقيق عدة أهداف:

---

(١) سورة التوبة، آية (٦).

(٢) سيد قطب، في ظلال القرآن، مجلد ٣، مرجع سابق، ص١٦٠٢-١٦٠٣.

(٣) سورة التوبة، آية (٢٩). وانظر: ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج١، مرجع سابق، ص٣٤٣.

(٤) ابن جرير الطبري، كتاب الجهاد وكتاب الجزية وأحكام المحاربين من كتاب اختلاف الفقهاء، نشر يوسف شخت، ١٩٩٣، ص١٩٩.

وراجع: ابن القيم، أحكام أهل الذمة، تحقيق صبحي الصالح، القسم الأول، بيروت، دار العلم للملايين،١٩٨٣، ص٢٢-٢٥.

(١) أن يعلن بإعطائها استسلامه وعدم مقاومته بالقوة المادية للدعوة إلى دين الحق.

(٢) أن يساهم في نفقات الدفاع عن نفسه وعرضه وحرماته التي يكفلها الإسلام لأهل الذمة الذين يؤدون الجزية فيصبحون في ذمة المسلمين وضمانتهم.

(٣) المساهمة في بيت مال المسلمين الذي يضمن الكفاية والإعاشة لكل عاجز عن العمل بما في ذلك أهل الذمة بلا تفرقة بينهم وبين المسلمين دافعي الزكاة[١].

وجماع ما تقدم في كون الجهاد القتالي أداة لحماية حرية نشر الدعوة وتبليغها ومنع الفتنة والصد عن سبيل الله. قال تعالى: ﴿**وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة ويكون الدين كله لله**﴾[٢]. وقال سبحانه ﴿**هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله**﴾[٣]. وقوله: (حتى لاتكون فتنة)، يعني لايكون شرك[٤]. والفتنة قد تقع لمن هداهم الله للإسلام بالأذى أو الإغراء أو بإقامة أوضاع من شأنها صد الناس عن الهدى وتعويقهم عن الاستجابة، وكان من واجب الجماعة المسلمة أن تدفع عنهم بالقوة أسباب هذه الفتنة[٥].

كل هذا تمكينا للعقيدة وإظهارا لدين الله على الدين كله.

رد الاعتداء الخارجي:

الاعتداء هنا يأخذ كل أو إحدى الصور الآتية:

(١) أن يبتديء العدو بقتال المسلمين بأن يتقدم لغزو ديار الإسلام. الاعتداء في هذه الحالة كائن بالفعل وإن لم يدخل الديار (كأن يهدد بالغزو أو يعبيء قواته على الحدود المجاورة) وفي هذه الحالة يقول سبحانه وتعالى: ﴿**يأيها الذين ءامنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة واعلموا أن الله مع المتقين**﴾[٦].

(٢) اضطهاد العدو المؤمنين في أرضه (الأقليات الإسلامية) ويحاول أن يفتنهم عن دينهم الذي ارتضوه كما فعل كفار قريش مع المؤمنين الذي عجزوا عن الهجرة مع النبي (صلى الله عليه وسلم) وأصحابه، فقد ذاقوا أشد ما يبتلي به مؤمن في دينه، فكان لابد أن يقاتل المؤمنون لكف ذلك الاعتداء الدائم والفتنة المستمرة وهنا يقول سبحانه:

﴿**واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من**

---

(١) سيد قطب، في ظلال القرآن، مجلد٣، ج١٠، مرجع سابق، ص ١٦٣٣-١٦٣٤.
(٢) سورة الأنفال، آية (٣٩).
(٣) سورة الفتح، آية (٢٨).
(٤) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مجلد٢، مرجع سابق، ص٣٠٩.
(٥) سيد قطب، في ظلال القرآن، مجلد١، ص١٨٦-١٨٧.
(٦) سورة التوبة، آية (١٢٣).

القتل ولاتقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين، فإن انتهوا فإن ا لله غفور رحيم، وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة ويكون الدين لله﴾[1].

(٣) النكث في العهد (نقض اتفاقات أو معاهدات الصلح والأمان) وهنا يحق قتالهم دفعا للاعتداء الواقع أو المتوقع. قال تعالى: ﴿وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا إيمان لهم لعلهم ينتهون﴾[2]. ولدفع الاعتداء بصوره السابقة، حدد فقه الحرب والجهاد في الإسلام عدة ترتيبات تعد من الواجبات الكفائية العامة التي تقع على عاتق قادة الأمة من المجاهدين وأمراء الأجناد باعتبارهم من أهل الحل والعقد كما سبق القول، وهي في ذاتها، وإن كانت تتسم بالتمايز، إلا أنها في الواقع مترابطة ومتشابكة فيما بينها وتتصل اتصالا وثيقا بمفهوم الجهاد القتالي، وهي من ترتيباته التي تهدف في نهاية الأمر إلى حماية المصالح العامة للأمة ضرورية كانت أو حاجية أو تحسينية، وبشكل عام حماية الأمة ودرء الخطر وتحقيق التمكين لها ولعقيدتها، هذه الترتيبات هي:

١- الرباط:

وهو ملازمة الثغور (الحدود الدولية للإقليم) لحماية المسلمين ودفع الأعداء، وذلك بتخصيص جزء من الجنود للمرابطة على الحدود لحماية الأمة من أي اعتداء خارجي، وبالطبع فإن ذلك يشمل الآن حماية المجال الجوي للأمة والمياه الإقليمية إذا كان في الحدود مناطق بحرية[3]. وفي الرباط والأمر به يقول تعالى: ﴿يأيها الذين ءامنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا ا لله لعلكم تفلحون﴾[4].

ومن الآثار ما روي عن رسول ا لله (صلى ا لله عليه وسلم) قال "الرباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه، وإن مات جرى عليه عمله الذي كان يعمله وأجرى عليه رزقه وأمن الفتان[5]". والمرابطة المذكورة هي المقام في ثغر العدو لإعزاز الدين ودفع شر المشركين عن المسلمين[6].

---

(١) سورة البقرة، آية (١٩٠-١٩٣).
(٢) سورة التوبة، آية (١٢).
محمد أبوزهرة، الجهاد، مرجع سابق، ص٩١-٩٢.
د. رءوف شلبي، الجهاد في سبيل ا لله، مرجع سابق، ص١٨٦.
(٣) في معنى الرباط انظر: لسان العرب، مادة (ربط).
محمد أبوزهرة، الجهاد، مرجع سابق، ص٨٩.
(٤) سورة آل عمران، آية (٢٠٠).
(٥) رواه مسلم باب فضل الرباط في المنذري، مختصر صحيح مسلم، ج٢، مرجع سابق، ص٤٦.
(٦) الشيباني،شرح كتاب السيرالكبير،تحقيق صلاح الدين المنجد،ج١،القاهرة، مطبعة مصر،١٩٥٧، ص٦-٧.

٢- الحراسة:

والحراسة من الحرس، وهي الحفظ، والحارس هو الحافظ ويراد به حراسة الجيش يتولاها واحد أو جماعة منهم، وفي لغة العسكريين (هم المناوبون أو من في النوبة أثناء الليل وأوقات راحة الأجناد)، ومن ثم فهي تتصل بالرباط أنها أخص. وفي الحراسة وفضلها يقول (صلى الله عليه وسلم): "عينان لا تمسهما النار، عين باتت تحرس في سبيل الله، وعين بكت من خشية الله"[١].

٣- النفير العام:

النفير من مادة (نفر). يقال نفر نفرا ونفورا بمعنى هجر وطنه وضرب في الأرض، ونفر من الشيء فزع وانقبض غير راض، ونفر الناس إلى العدو أي أسرعوا في الخروج لقتاله، ونفر الرجل: أمده وأعانه. ويقال استنفرهم فأنفروه، أي أمدوه وأعانوه، ونفر (بتشديد الفاء) فلاناً من الشيء أي أفزعه ودفعه عنه[٢].

ومن هذه الدلالات اللغوية نخلص إلى أن مفهوم النفير هو أن يخف ويفزع الرجل للخروج لميدان الجهاد، نجدة ونصرة لمن وقع عليه اعتداء، وهو حالة التعبئة العامة للأمة إذا وقع عليها اعتداء بإحدى الصور السابقة، الأمر الذي يستدعي القادة من المجاهدين وعلى رأسهم رئيس الدولة أن يستنفر الأمة لرد الخطر الداهم والاعتداء الواقع، وهنا يتعين النفور والاستجابة لندائه، حيث يصير -كما سبق- فرض عين على كل أحد قادر عليه كما يقول تعالى: ﴿**انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله**﴾[٣]. ويقول (صى الله عليه وسلم): "وإذا استنفرتم فانفروا"[٤].

والاستنفار هو الاستنجاد[٥].

٤- النصرة:

وهي تتعلق بالنفير العام وترتبط به. يقول ابن تيمية "فأما إذا أراد العدو الهجوم على المسلمين، فإنه يصير دفعه واجبا على المقصودين كلهم وعلى غير المقصودين لإعانتهم.

---

(١) أخرجه الترمزي عن ابن عباس. وقال حديث حسن، سنن الترمذي، ج٣، مرجع سابق، ص٩٦.

(٢) انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة (نفر).

وفي مفاهيم الرباط والحراسة باعتبارهما من مستلزمات الحذر للدفاع عن المسلمين راجع:

مصطفى محمود منجود، الأبعاد السياسية للأمن في الإسلام، مرجع سابق، ص٦٦٧-٧٧٠.

(٣) سورة التوبة، آية (٤١).

(٤) وهو بعض من حديث متفق عليه بين البخاري ومسلم عن عائشة، رواه الإمام أحمد. المسند، ج٤، مرجع سابق، ص١٢٧.

(٥) ابن منظور، لسان العرب، مادة (نفر).

قال سبحانه وتعالى: ﴿**وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر**﴾[1].

وكما أمر النبي (صلى الله عليه وسلم) المسلم ينصر المسلم "المسلم أخو المسلم، لا يخونه ولا يكذبه ولا يخذله"[2].

وسواء أكان الرجل من المرتزقة للقتال (المحترف) أم لم يكن (متطوع) وهذا يجب بحسب الإمكان على كل أحد بنفسه وماله، مع القلة والكثرة والمشي والركوب، كما كان المسلمون، لما قصدهم العدو عام الخندق، لم يأذن الله في تركه أحدا كما أذن في ترك الجهاد ابتداء لطلب العدو (الجهاد كأداة لحماية حرية نشر الدعوة في الخارج)، والذي قسمهم إلى قاعد وخارج، بل ذم الذين يستأذنون النبي: ﴿**يقولون إن بيوتنا عورة وما هي بعورة إن يريدون إلا فرارا**﴾[3]، فهذا دفع عن الدين والحرية والأنفس، وهو قتال اضطرار وذاك قتال اختيار للزيادة في الدين وإعلانه ولإرهاب العدو.

غايات الجهاد القتالي في النطاق الداخلي:

من الخصوصيات التي يتميز بها فقه الجهاد في الإسلام أن وضع غايات مشروعة أو قل حدد حالات داخلية تصيب الشرعية الإسلامية بالنقص والخلل في أحد مستوياتها السابقة، فيشرع حينئذ تدخل القوة العسكرية لإعادة هذه الأوضاع إلى حالتها الشرعية، وهذا من الجهاد المشروع.

وبداية ينبغي أن نميز بين الأغراض والحالات التي تستخدم فيها أدوات العنف المنظم باعتبارها أغراضا للجهاد القتالي في فقه الجهاد، وبين الحالات الأخرى التي يستخدم فيها درجة ما من العنف المنظم أيضا مثل إقامة الحدود والتعزيرات، وهذه عقوبات شرعت لجرائم محددة، وهي تدخل في نطاق وظيفة إقامة العدل باعتبارها عنصرا من عناصر التمكين العقيدي يتعرض لها البحث فيما بعد.

هذا التمييز أساسه أمران:

(١) الجهاد القتالي يستخدم في حالة معاقبة الجماعة أو الطائفة الممتنعة-أي الجماعة المنظمة المسلحة-التي لا يقدر عليها إلا بقتال فاصل[4]. أما الحدود والعقوبات الأخرى (التعزيرات) فهي تطبق على الواحد أو الجماعة المقدور عليهم وغير الممتنعين، وهؤلاء

---

(١) سورة الأنفال، آية (٧٢).

(٢) رواه البخاري في المظالم، ومسلم في البر والصلة، انظر تخريجه في د. مصطفى الخن، نزهة المتقين شرح رياض الصالحين، ج١، مرجع سابق، ص٢٥٠.

(٣) سورة الأحزاب، آية (١٣).

راجع ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص١٤٩-١٥١.

(٤) ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص١٣٩.

يجب إلزامهم بما خرجوا به عن مقتضيات الشرعية والتمكين العقيدي، وإلا عوقبوا حدا أو تعزيرا حسب حدود المعصية (أي قضاء).

أما الممتنعون غير المقدور عليهم-الجماعة المسلحة المنظمة والمتحصنة بمكان أو إقليم معين، وخرجت عن مقتضى التمكين العقيدي-فمقاومة هؤلاء من الأغراض التي حددها التشريع الإسلامي للجهاد.

(٢) العقوبات المختلفة سواء كانت حدودا أو تعزيرات وغيرها فهي من اختصاص وظيفة إقامة العدل بين الناس قضاء كما سبق القول. أما مقاومة الجماعة المسلحة المارقة فهي من مهمة الجهاد القتالي ومؤسسة الجهاد تنهض بها، فمثلا "جريمة الردة" قد يرتكبها فرد أو تنظيم جماعي لكنه غير مسلح، فهو غير ممتنع، فهؤلاء يستتابون، فإن لم يتوبوا يؤخذوا حدا من قبل القضاء، أما إذا كان المرتدون في تشكيل منظم ومسلح وممتنع في إقليم معين عنا يكون هؤلاء غرضا للجهاد القتالي.

وهكذا يمكن في إطار هذا التمييز التعرض لأغراض الجهاد القتالي في النطاق الداخلي على النحو الآتي:

مقاومة البغي العام واستئصال شأفته بكافة صوره وأشكاله:

والبغي في اللغة: التعدي، وبغي الرجل علينا بغيا أي عدل عن الحق واستطال، وهو الاستطالة على الناس والبغي الظلم والفساد.

قال تعالى: ﴿**فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه**﴾[١]. قيل فيه ثلاثة أوجه، منها غير باغ على الإمام، وغير متعد على أمته. ومعنى البغي قصد الفساد، ويقال: فلان يبغي على الناس إذا ظلمهم وطلب أذاهم، والفئة الباغية هي الظالمة الخارجة عن طاعة الإمام العادل[٢].

ومما سبق نخلص إلى:

(١) أن البغي هو التعدي والظلم والفساد ومجاوزة الحد، والمراد بالحد هنا ما يفصل بين الحلال والحرام، مثل آخر الحلال وأول الحرام فيقال في الأول: ﴿**تلك حدود الله فلا تعتدوها**﴾[٣]. ويقال في الثاني: ﴿**تلك حدود الله فلا تقربوها**﴾[٤]. ولا يقصد بها الحدود المقدرة كعقوبات في الفقه الإسلامي[٥].

---

(١) سورة البقرة، آية (١٧٣).
(٢) ابن منظور، لسان العرب، مادة (بغو).
(٣) سورة البقرة، آية (٢٢٩).
(٤) سورة البقرة، آية (١٨٧).
(٥) ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص١٣٨.

(٢) البغي المقصود بالدراسة هنا هو البغي العام، أو ما يمكن أن يطلق عليه "البغي السياسي"، وهو في مفهومه خروج عن أصول ومقتضيات التمكين العقيدي والشرعية الإسلامية بما يستأهل التدخل العسكري أو استخدام أدوات العنف المنظم، وذلك بعد استنفاد الوسائل أو الأدوات السلمية الأخرى، وفقا لقواعد ومراتب ممارسة الرقابة، من منطلق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما يأتي بيانه في الرقابة فيما بعد.

وعلى هذا الأساس، يمكن تقسيم البغي بهذا المفهوم الآتي:

(أ) بغي الحاكم:

أي خروجه عن قواعد الشرعية الإسلامية في الممارسة السياسية، بحيث يتسم السلوك السياسي بالظلم وتجاوز الحد والخروج عن شرط العدالة خروجا يقتضي خلعه أو عزله، وهذا ما يسميه الفقهاء "فسق الحاكم".

وهنا يقتضي واقع الحال إعمال الرقابة المنطلقة من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا لم تجد هذه الوسائل في رده إلى محجة الشريعة في الممارسة السياسية، فيجب خلعه، وهذا بطريق منظم من خلال هيئة دستورية تصدر حكمها بخلعه[1]، وعليه أن يستجيب، فإن لم ينعزل واستبد بالأمر، هنا يبرز مفهوم الخروج على الحاكم الباغي (الفاسق) واستخدام القوة المسلحة طريقا لخلعه وهو ما يسميه الفقهاء بـ "سل السيف"، والفقهاء وإن كانو مجتمعين على وجوب العزل لأئمة الجور والفسق إلا أنهم مختلفون في سل السيف عليهم (الثورة المسلحة) ما بين الوجوب، وهم جميع الزيدية[2]، وجميع الخوارج[3]، وجميع المعتزلة، لكن المعتزلة اشترطوا التمكن والقدرة على ذلك[4]-وبين الصبر عليهم حتى التمكن.

(ب) الخارجون على الإمام العادل (أهل البغي):

وهم قسمان: قسم خرجوا على الإمام بتأويل في الدين فأخطأوا فيه، كالخوارج ومن جرى مجراهم، وقسم أرادوا لأنفسهم دنيا فخرجوا على إمام حق[5]، وهؤلاء يخرجون على الإمام، ويخالفون الجماعة، وينفردون بمذهب ابتدعوه، ويكون لهم شوكة

---

(١) راجع: أبوالحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، مرجع سابق، ص١٥.

(٢) أبوالحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، المرجع السابق، ص٢٠٤.

(٣) المرجع السابق، ج٢، ص١٥٧.

(٤) في تفصيلات موقف الفقه السياسي الإسلامي من الممارسة السياسية الجائزة بين الثورة "سل السيف" والصبر أو الترقب والانتظار للتمكن، راجع:

-. نيفين عبدالخالق مصطفى، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص٢٢٧-٤١٦.

(٥) راجع تقسيم البغاة، وإحكام التعامل القتالي مع فئاتهم في: ابن قدامة، المغني، تعليق محمد رشيد رضا، ج٨، القاهرة، دار المنار، ١٣٦٧هـ، ص١٠٤-١٢٢.

و منعة وتأويل. أما الشوكة والمنعة فتتحقق بمطاع يجمع كلمتهم وأن يكونوا بحيث يحتاج الامام في ردهم إلى الطاعة إلى بذل مال وإعداد رجال ونصب قتال (استخدام القوة المسلحة). وأما التأويل فهو أن تقصد خلع الإمام أو تترك الانقياد لطاعته أو تمنع حقا من الحقوق الواجبة بتأويل تظهره كما تأول مانعو الزكاة على عهد أبي بكر الصديق.

وهؤلاء يبدأ السلطان بمراسلتهم بما ينقمونه ويناظرهم فيما يظنونه، فإن ذكروا شبهة أزالها بجواب يرجعون إليه، وإن شكوا مظلمة أزالها، كل ذلك إعمالا لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن رجعوا إلى طاعته كف عنهم، وإن أبوا قاتلهم، فإن تابوا قبلت توبتهم، وترك قتالهم، وإن أصروا وجب قتالهم، ولا يكفرون بالبغي، بل هم عصاة ومخطئون فيما تأولوه[1].

قتال المرتدين عن الإسلام:

وهؤلاء يلحقون بمن سبقهم في فقه التعامل والشروط، فإن انحازوا في دار ينفردون بها عن المسلمين، حتى صاروا فيها ممتنعين وجب قتالهم (جهاد قتالي) على الردة، بعد مناظرتهم على الإسلام واستتابتهم، ويقاتلون قتال أهل الحرب (الكفار) مقبلين ومدبرين، حتى يكون الدين كله لله[2].

ويلحق بهؤلاء أصحاب المذاهب الهدامة والبدع والخرافات التي شأنها أن تضلل المسلمين، وهي التي سماها ابن تيمية في كتاب الحسبة الغش والتدليس في الديانات، هؤلاء يأخذون أحكام المرتدين نفسها سواء في قتالهم أو حدهم قضاء[3].

تقاتل طائفتين من المسلمين:

والأصل فيه قوله تعالى: **﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين﴾**[4].

وهذه الحالة تختلف عن حالات العنف السابقة في تكييفها، هنا يفترض الخروج على

---

(١) بدرالدين بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الاسلام، مرجع سابق، وانظر المرجع نفسه في التفاصيل الفقهية في معاملة هؤلاء البغاة وقواعد قتالهم، ص٣٢٩-٣٤٠.

(٢) أبويعلي الفراء، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٥٢.

(٣) في أحكام معاملة المرتدين في الأحوال المختلفة وقواعد قتالهم. انظر: ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص١٤٦-١٤٨.

الشوكاني: نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، ج٩، مرجع سابق، ص٧٤-٨٠.

ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج٢، مرجع سابق، ص٤٢٠.

(٤) سورة الحجرات، آية (٩).

مقتضيات الشرعية الإسلامية و التمكين العقيدي من قبل طائفتين من المحكومين ليتقاتلا لسبب أو آخر، هنا يتوجه الخطاب الإلهي لفئة ثالثة من المؤمنين، وهي من غير المتقاتلين وصاحبة المكنة والشوكة والشرعية للتدخل بالصلح بين المتقاتلين بالعدل والقسط، فإن لم تستجب إحدى الطائفتين المتقاتلتين واستمرت في قتالها، أو أن يبغيا معا برفض الصلح وقبول حكم ا لله في المسائل المتنازع عليها، فعلى المسلمين أن يقاتلوا البغاة حتى يستجيبوا للصلح بالعدل والقسط، ويرجعوا الى أمر ا لله، فإن استجابت فلا تظلم ولا يعتدى عليها، أي تكون مقاتلتها مقيدة بحدود الصلح والعدل فقط[1].

المحاربون:

هم طائفة من أهل الفساد، اجتمعوا على شهر السلاح وقطع الطريق وأخذ الأموال وقتل السابلة (أبناء السبيل)[2]، وسموا محاربين من قوله تعالى في حقهم: ﴿**إنما جزاء الذين يحاربون ا لله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض**﴾[3].

والمحاربون الذين يعرضون للقوم بالسلاح فيغصبونهم المال مجاهرة، وتثبت عليهم أحكام المحاربة، لهم شروط ثلاثة:

١- أن يكون ذلك في الصحراء (في غير العمران)، فإن كان في القرى أو الأمصار فهم غير محاربين عند الإمام أحمد، لأن من في القرى والأمصار يلحق بهم الغوث، فتذهب شوكة (التحصن) المعتدي ويكونون مختلسين.

٢- أن يكون معهم سلاح، فإن لم يكن معهم سلاح فهم غير محاربين، لأنهم لا يمنعون من يقصدهم أي صاروا مقدورا عليهم.

٣- أن يأتوا مجاهرة ويأخذوا المال قهرا، وإن أخذوه مختفين فهم سراه، وان اختطفوه وهربوا فهم منتهبون[4]. وهؤلاء لهم عقوبتهم المقررة حدا لها[5]، بحسب حالتهم، لكن إدراجهم هنا غرضا للجهاد القتالي، إذا طلبهم السلطان لإقامة الحد فتأبوا وامتنعوا عليه فإنه يجب قتالهم باتفاق العلماء حتى يقدر عليهم كلهم، ويقاتل معهم من يحميهم ويعينهم، لأنهم تحزبوا لفساد النفوس والأموال وهلاك الحرث والنسل، وليس مقصودهم إقامة دين ولا ملك، والمقصود من قتال هؤلاء التمكن لإقامة الحدود ومنعهم

---

(١) سيد قطب، في ظلال القرآن، المجلد السادس، ج٢٦، مرجع سابق، ص٣٣٤٣.

(٢) أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٥٧.

(٣) سورة المائدة، آية (٣٣).

(٤) تفاصيل الخلاف وأثره في العقوبة، انظر: ابن قدامة، المغني، ج٨، مرجع سابق، ٢٨٧.

(٥) راجع: ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص٩٣-١٠١.

من الفساد[1].

هذا عن غايات الجهاد القتالي في النطاق الخارجي الدولي والداخلي المحلي.

وجوب تكوين وتأسيس القوة العسكرية:

قبل أن يبرح البحث هذه النقطة، هناك جانب يكمل هذا الدور وهو من الواجبات الأساسية التي تتعين على قادة الأجناد (أمراء المجاهدين) بمن فيهم الإمام (رئيس الدولة)، وهو تكوين وتأسيس القوة المسلحة تأسيسا يتفق مع الدور الضخم الذي يجب أن تنهض به على نحو ما رأينا، تأمينا للدعوة وحماية للثغور (الحدود الدولية) من الخطر الداهم واستقرارا للشرعية وتمكينا للعقيدة في الداخل، وبالإجمال لتحقيق التمكين العقيدي ببعديه الداخلي والخارجي، وهذا يقتضي:

(١) تجيش الجيوش والاعتضاد بالعدد والاستعداد بالعساكر والأجناد[2]. قال تعالى: ﴿**يأيها الذين ءامنوا خذوا حذركم**﴾[3].

(٢) توفير أحدث الأسلحة تحقيقا لقوله تعالى: ﴿**وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم**﴾[4].

وإعداد المستطاع من القوة يختلف الأمر الإلهي فيه باختلاف درجات الاستطاعة ونوع القوة في كل زمان. وقد قال (صلى الله عليه وسلم): "ألا إن القوة الرمي". والرمي في الحديث يشمل كل ما يرمى به العدو وفقا لأحدث ما توصل إليه العلم الحديث من وسائل الرمي والقذف من البر والبحر والجو، وقوله تعالى: ﴿**ترهبون به عدو الله وعدوكم**﴾. يؤكد ضرورة توفير ما تحتاج إليه الجيوش من طائرات حربية وبوارج بحرية ودبابات وغيرها من الأسلحة التي تحدث إرهاب العدو.

ومن فروض الكفايات الواجبة على أهل الحل والعقد في الأمة، ضرورة إقامة هذه الصناعات الحربية اللازمة لمعدات وأدوات الجهاد القتالي، حتى لا تقع الأمة تحت رحمة أحد إن شاء منحها وإن شاء منعها[5].

(٣) التدريب المستمر، وإجراء المناورات استعدادا للقتال في أي وقت، ورفعا

---

(١) المرجع السابق، ص١٠٣-١٠٤.

(٢) الجويني، غياث الأمم، مرجع سابق، ص١٧٩.

(٣) سورة النساء، آية (٧١). ابن جماعة، تحرير الأحكام، مرجع سابق، ص٩٤-٩٥.

(٤) سورة الأنفال، آية (٦٠).

(٥) عبدالله غوشة، الجهاد طريق النصر، كتاب المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف، ص٢٦٢-٢٦٣.

للمستوى القتالي للمجاهدين[1].

(٤) التزود بالمعلومات عن الأعداء، ومعرفة خططهم وحجم قواتهم وهو ما يعرف فقها باتخاذ العيون وبث الجواسيس في معسكرات الأعداء[2].

(٥) أثناء القتال يجب على قادة المجاهدين وأمراء الأجناد التحريض على القتال وتوزيع المهام القتالية أثناء سير المعارك[3].

(٦) بعد انتهاء المعارك يباشر قادة المجاهدين موضوعات تقسيم الغنائم وفقا لفقه تقسيمها، والأمر هنا يحتاج إلى الاجتهاد في ضوء النظم العسكرية المعاصرة، ومباشرة إبرام عقود الهدنة والأمان، وعقد الذمة، وفقا لفقه أحكام الجهاد والغنائم والهدنة والأمان.

---

(١) محمد أبوزهرة، الجهاد، مرجع سابق، ص١١٥.
(٢) المرجع السابق، ١٥٩.
(٣) محمد أبوزهرة، الجهاد، مرجع سابق، ص١١٦.

المبحث الثاني

إقامة العدل

إقامة العدل من العناصر الرئيسية في دور أهل الحل والعقد في التمكين العقيدي، لاسيما في دلالته المتعلقة بحماية الشرعية الإسلامية وتمكينها في الداخل، بدرء الخلل الواقع عليها، ومن ثم تبرز بعض الملاحظات المنهاجية التي تحدد مسار دراسة إقامة العدل.

١ - دراسة إقامة العدل أوسع نطاقا في المدلول من القضاء كوظيفة، حيث توجد مستويات لدراسة "إقامة العدل" كما يتبين بعد.

٢ - لا يعني البحث هنا بدراسة تاريخ النظام القضائي في الإسلام وتطوره[١]، فهذا ليس محل اهتمام الدراسة.

٣ - إن اهتمام البحث هنا لا ينصب على مؤسسة العدل - أي من النواحي البنائية والإجرائية، بمعنى أن الدراسة لا تهتم بالعدل باعتباره مؤسسة تتكون من مجموعة إجراءات وضمانات وأبنية تتفاعل فيما بينها لتشكل ذلك المرفق العام الذي عبر عنه "مونتسيكو" بالسلطة القضائية، فكما سبق التمييز بين السلطة القضائية بناء أو أداة من جانب، ومن جانب آخر الوظيفة نشاطا ودورا يقوم به البناء، ومن ثم فإن الوظيفة تعتبر أحد مستويات الاهتمام هنا.

مفهوم العدالة ومستوياته:

العدل والعدالة من جذر لغوي واحد، وكلاهما مصدر، لكن مصطلح العدل يشيع استخدامه في الدراسات ذات الطابع التشريعي الفقهي أو القانوني، أما العدالة فيشيع استخدامه في الدراسات ذات الطابع الفكري الفلسفي على أنها إحدى الفضائل التي تحتل اهتمامات الفلاسفة.

"العدل" من "عدل"، والعدل ما قام في النفوس أنه مستقيم، وهو ضد الجور، وفي أسماء الله الحسنى "العدل"، وهو الذي لا يميل به الهوى، فيجور في الحكم، والعدل الحكم بالحق، يقال: هو يقضي بالحق ويعدل، وهو حاكم عادل. ويقال عدل الشيء عدلا أقامه وسواه، وعدل الشيء بالشيء سواه به وجعله مثله قائما مقامه .. واعتدل

---

(١) انظر في هذه الجوانب: ابن أبي الدم، أدب القضاء، الدرر المنظومات في الأقضية والحكومات، تحقيق د. محمد مصطفى الرجيلي، دمشق، مجمع اللغة العربية، ١٩٧٥ م.
وانظر كذلك: الخصاف، كتاب أدب القاضي شرح الجصاص، تحقيق فرحات زيادة، القاهرة، قسم النشر بالجامعة الأمريكية، ١٩٧٩.

أي توسط بين حالين في كم أو كيف أو تناسب، والعدل أي الإنصاف وهو إعطاء المرء ماله وأخذ ما عليه[1].

ومن الدلالات اللغوية السابقة لمادة عدل نخلص إلى أن مفهوم العدل أو العدالة يتضمن:

١ - الاستقامة ودفع الجور والظلم.

٢ - دفع الهوى والميل.

٣ - الحكم بالحق والإنصاف.

٤ - التسوية والمساواة.

٥ - التوسط والاعتدال.

والقرآن الكريم في حديثه عن العدل جعله أقرب المراتب للتقوى التي هي أساس كل وضع معنوي وعملي في الحياة الإسلامية. قال تعالى: ﴿**ولا يجرمنك شنئان قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى**﴾[2].

وهذا يؤكد على تميز مفهوم العدل في الإسلام واتساع نطاقه ليشمل ويستوعب حركة الحياة بجميع جوانبها[3]، الأمر الذي يقتضينا من وجهة نظر الدراسة التمييز بين المستويات الآتية:

مستويات العدل:

العدل أو العدالة يمكن النظر إليها من ثلاثة مستويات[4]:

١ - العدالة كمؤسسة، وهنا ينظر إليها على أنها مؤسسة أو بناء من أبنية النظام السياسي، وهو مجموعة الإجراءات والضمانات والشروط والمؤسسات التي تتفاعل فيما بينها لتشكل هذه المؤسسة، التي يعبر عنها "مونتسيكو" (السلطة القضائية)، وعبر عنه (باول)، (وألموند) بأبنية التقاضي بالقاعدة القانونية، وهذه ليست محل اهتمام الدراسة

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة عدل.

(٢) سورة المائدة، آية (٨).

(٣) في تميز مفهوم العدل في الفقه الإسلامي عن غيره من الأنظمة القانونية مثل النظام اليوناني والروماني، والطبيعة الشمولية لهذا المفهوم، انظر:

Muhamed Muslehddin, Philsophy of Islamic Law and The Orientation, (Pakistant: Islamic Publication), pp.101 - 104.

(٤) انظر نموذج هذا التقسيم في:

د. حامد عبدالله ربيع، نظرية القيم السياسية، مذكرات ألقيت على طلبة العلوم السياسية، كلية الإقتصاد، جامعة القاهرة، مكتبة نهضة الشرق، بدون تاريخ، ص١٤٢، ١٧١.

هنا، ولا يهمنا منها إلا شروط القاضي باعتبار أنه يشكل جوهر هذا البناء، كما سبق أن رأيناه في البعد المؤسسي لأهل الحل والعقد.

٢ - العدالة باعتبارها قيمة ضابطة للحركة والممارسة، هنا تكون العدالة صفة عامة للممارسة، وتعني احترام الآخرين، وعدم الاعتداء على حقوقهم، وهنا ترتبط الممارسة والحركة بالشرعية الإسلامية من حيث اتصافها أو مدى ارتباطها بقيمة العدالة. ﴿**يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا**﴾[١].

الفقه السياسي الإسلامي يقيم تصوره للعدالة على هذا المستوى في جانبين:

أولهما: العدالة بمعنى الصلاحية الأخلاقية - كما رأينا - باعتبارها من الشروط العامة المؤهلة للقيام بدور الحل والعقد في أي عنصر من عناصره، وهي هنا بمعنى الاستقامة ودفع الهوى والميل، وأن الأمر هنا لا يقتصر على ولاية القضاء، وإنما يمتد إلى كل أبنية الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم (الولايات العامة)، وهنا نجد أفكارا مثل رفض إمامة واستتابة الفاسق ابتداء واستدامة، ورفض إمامة المتغلب بالاستيلاء على السلطة السياسية عن غير طريق البيعة والاختيار القائم على الرضا، على أساس أنها طريقة غير عادلة، ومن ثم غير شرعية.

ثانيهما: العدالة باعتبارها خصيصة من خصائص الممارسة والحركة والسياسة للنظام السياسي ككل[٢]، ومن هذا المنطلق الذي يربط بين العدالة في الحركة والممارسة السياسية من جانب، والشرعية الإسلامية من جانب آخر كانت السياسة العادلة هي السياسة الشرعية، والسياسة الظالمة سياسة غير شرعية. والسياسة العادلة هي الأحكام والتصرفات التي تعني بإسعاد الأمة وتعمل على تحقيق مصالحها وفقا لمباديء الشريعة الإسلامية وأصولها العامة غير متأثرة بالأهواء والشهوات، ولا متجاوزة حدود ما تتطلبه المصلحة الحقيقية للأفراد والجماعات.

أما السياسة الظالمة فهي التي تميل مع مختلف الأغراض، وتسير تبعا لحظوظ النفوس وشهواتها، فتستخدم لمصلحة فرد أو جماعة من غير مبالاة بما يلحق من ضرر وأذى، والتي تسرف في أحكامها فلا تقف عند ما تقتضيه المصلحة وتتطلبه الحاجة[٣].

---

(١) جزء من حديث رواه مسلم في كتاب البر، باب تحريم الظلم، المنذري، مختصر صحيح مسلم، جـ ٢، ص ٢٤٣.

(٢) انظر: حامد ربيع، نظرية القيم، مرجع سابق، ص ١٧٧، وفي العدل كقيمة عليا في سلم التصاعد في نظام القيم الإسلامي مع بيان لرؤية المعتزلة لهذه القيمة ودلالاتها السياسية.

راجع: سيف الدين عبدالفتاح، الجانب السياسي لمفهوم الاختيار لدى المعتزلة، مرجع سابق، ص١٣٤ - ١٤٩.

(٣) عبدالرحمن تاج، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٤٤، وراجع في نفس المرجع نماذج عملية تطبيقية في لزوم الاحتياط وقصد العدالة في تطبيق وممارسة أحكام السياسة، ص ٣٣ - ٤٤.

السياسة في منظور فقهاء السياسة الإسلامية نوعان: سياسة ظالمة تحرمها الشريعة، وسياسة عادلة تخرج الحق من الباطل وتدفع كثيرا من المظالم وتردع أهل الفساد، ويتوصل بها إلى المقاصد الشرعية، فالشريعة توجب المصير إليها والاعتداد بها في إظهار الحق عليها، وعلى هذا الأساس بنى شيخ الإسلام ابن تيمية كتابه في السياسة الشرعية واعتبر فيه أن جماع السياسة العادلة والولايات الصالحة تقوم على أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل تنفيذا لآية الأمراء في كتاب الله تعالى[1]. وأولو الأمر الفاعلون لذلك يجب أن يطاعوا إلا أن يأمروا بمعصية الله (السياسة الظالمة)، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق[2].

كتب الحسن البصري إلى عمر بن عبدالعزيز مبينا له السلوك السياسي الشرعي وما ينبغي أن يكون عليه أولو الأمر أهل الحل والعقد، وعلى رأسهم الإمام رئيس الدولة: "اعلم يا أمير المؤمنين أن الله جعل الإمام العادل قوام كل مائل، وقصد كل جائر، وصلاح كل فاسد، وقوة كل ضعيف، ونصفة كل مظلوم، ومفزع كل ملهوف، والإمام العدل كالراعي الشفيق على إبله، الرفيق بها، الذي يرتاد أطيب المراعي، ويذودها عن مراتع الهلكة، ويحميها من السباع، ويكنها من أذى الحر والقر .. الإمام العدل هو القائم بين الله وبين عباده، يسمع كلام الله ويسمعهم، وينظر إلى الله ويريهم، وينقاد إلى الله ويقودهم، فلا تكن يا أمير المؤمنين فيما ملكك الله كعبد ائتمنه سيده واستحفظه ماله وعياله فبدد المال وشرد العيال، فأفقر أهله وفرق ماله .. لا تحكم يا أمير المؤمنين في عباد الله بحكم الجاهلين ولا تسلك بهم سبيل الظالمين ولا تسلط المستكبرين على المستضعفين، فإنهم لا يرقبون في مؤمن إلاً ولا ذمة، فتبوء بأوزارك، وأوزار مع أوزارك وتحمل أثقالك وأثقالا مع أثقالك"[3].

هنا نتذكر أن التزام أهل الحل والعقد لقيمة العدالة في الممارسة والحركة هو حفاظ على الشرعية الإسلامية، والتزام وحماية للقيم الإسلامية جميعها، وهذا يؤدي إلى التمكين العقيدي في بعديه الداخلي والخاجي معا.

٣ـ العدل قضاء (الوظيفة القضائية):

وهنا نجد أنفسنا أمام عنصر أصيل وأساسي من عناصر التمكين العقيدي في النطاق الداخلي للدولة الإسلامية، و هو العدل قضاء، أو كما درج الفقه الإسلامي على

---

(١) ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ١٥ - ١٦.

(٢) عد الإمام الغزالي عشرة أصول للعدل والإنصاف يجب أن يلتزم بها السلطان وأولو الأمر أهل الحل والعقد في الأمة في الحركة والممارسة السياسية. انظر: الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، مكتبة الجندي، القاهرة، د.ت. ص ١٦ - ٤٥، بدرالدين ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، مرجع سابق، ص٦٩-٧١.

(٣) ابن عبدربه، العقد الفريد، الجزء الأول، القاهرة، المكتبة التجاري الكبرى، ١٩٣٥، ص ٢٠، ٢١.

تسميته بـ "القضاء" أو "الحكومة"، حيث يسمى القاضي "الحاكم" الذي يتولى الحكم في القضية بالعدل[1].

والفقه الإسلامي يولي هذه الوظيفة أهمية كبرى، فبها تعصم الدماء وتسفح، والأبضاع تحرم وتنكح، والأموال يثبت ملكها وتسلب، والمعاملات يعلم ما يجوز منها ويحرم ويكره ويندب.

والقضاء وظيفة دخول بين الخالق والخلق ليؤدي فيهم أوامره وأحكامه بواسطة الكتاب والسنة، ومن ثم فالواجب تعظيمه والقيام فيه بالعدل، ومحل التحذير الوارد منه إنما هو عن الظلم لا عن القضاء، فإن الجور في الأحكام واتباع الهوى فيه من أعظم الذنوب وأكبر الكبائر[2].

والعدل أو العدالة قضاء (الوظيفة القضائية) هو من الوظائف الداخلة تحت الخلافة – كما يقول ابن خلدون – لأنه منصب الفصل بين الناس في الخصومات حسما للتداعي وقطعاً للتنازع، إلا أنه بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسنة.

وقضية الاختصاصات القضائية قضية تنظيمية خاضعة للتطوير والتعديل حسب تنظيم مرفق العدالة في كل مرحلة تاريخية[3]، إذ أحيانا كان يضاف تنفيذ الأحكام إلى القضاء، وبعضهم يمنع ذلك، وعموما فقد قرر العلماء أن خطة القضاء أعظم الخطط قدرا وإليه المرجع في الجليل والحقير، بلا تحديد، فعلى القاضي مدار الأحكام وإليه النظر في جميع وجوه القضاء، من القليل والكثير[4].

إجمالا، فإن العدل وظيفة، يعني فصل المنازعات، وقطع التشاجر والخصومات في المعاملات، وإقامة الحدود والتعزيرات، واستيفاء الحقوق[5].

أما الحدود فهي العقوبات المقدرة شرعا كحد السرقة وحد الزنى، والتعزيرات هي عقوبات على معاص ليس فيها حد مقدر، ولا كفارة، يقول ابن تيمية تعقيبا على آية

---

(١) في مدلول كلمة القضاء ومعانيها المختلفة راجع: محمد عبدالرحمن البكر، السلطة القضائية وشخصية القاضي في النظام الإسلامي، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٤٩ – ٥٦.

(٢) الطرابلسي، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٣، ص ٣، ٧.

(٣) في تطور الاختصاصات القضائية والمؤسسات التي كانت تقوم بها بين الخلفاء والولاة واتساع نطاقها وأشكالها من القضاء في المنازعات إلى النظر في المظالم.

راجع: ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ٦٢٧ – ٦٣٦.

عبدالوهاب خلاف، السلطات الثلاث في الإسلام، التشريع والقضاء والتنفيذ، مجلة القانون والاقتصاد، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، إبريل ١٩٣٦، وعدد إبريل ١٩٣٧.

(٤) انظر: تفاصيل هذه الاختصاصات، ابن خلدون، المرجع السابق، ص ٧٠ – ٧١.

(٥) انظر تفاصيل هذه الاختصاصات في: الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٧٠ – ٧١.

الأمراء: "إن الحكم بين الناس يكون في الحدود والحقوق، وهي قسمان: القسم الأول، الحدود والحقوق التي ليست لقوم معينين، بل منفعتها لمطلق المسلمين أو نوع منهم، وكلهم محتاج إليها، وتسمى حدود الله وحقوق الله، مثل حد قطاع الطريق والسراق والزناه والحكم في الأموال السلطانية (الأموال العامة) والوقوف والوصايا التي ليست لمعين[1].

القسم الثاني: الحدود والحقوق التي لآدمي معين، ومنها النفوس (القصاص) والقصاص في الجراح، والأعراض، وحد الفرية .. إلخ، والمعاملات الشخصية والمدنية[2].

والجدير بالذكر أن نظر وظيفة العدل في هذه المجالات هو نظر في حق فرد أو جماعة مقرر عليهم أي لا يتأبون على السلطات العامة ويخضعون لحكم القضاء. أما القوم الممتنعون المتحصنون بإقليم أو مكان معين فهؤلاء مقصودون للجهاد القتالي.

المكلفون بالعدل قضاء:

هناك إجماع على أن الوظيفة القضائية "وظيفة العدل" فرض من الفروض الكفائية العامه التي يتحتم على الأمة إقامتها، وداخلة تحت وظائف الخلافة، ومن ثم فهي فرض عين على الخليفة ومن ينيبهم عنه من القضاة الذين ينتصبون لذلك بالشروط المقررة لولاية القضاء - وهؤلاء فئة من فئات أهل الحل والعقد على نحو ما رأينا فيما سبق.

ومن ثم يجب على الخليفة (رئيس الدولة) أن يقيم الأبنية والمؤسسات (العدل مؤسسة) والتي تتعين لأداء وظيفة العدل بمفهومها المتقدم في كافة الأقاليم، وهذا نوع من التدبير النظمي على نحو ما سنرى. وذلك نهوضا بوظيفة العدل وقصدا إلى التمكين العقيدي في الداخل وحماية الشرعية الإسلامية على المستوى الفردي والمستوى الجماعي النظامي.

والآن ننتقل إلى عنصر آخر من العناصر المهمة في التمكين العقيدي في الداخل باعتباره بعدا من أبعاد دور أهل الحل والعقد.

---

(١) ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٧٨.

(٢) ابن تيمية، السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص ١٦٥، ١٧٤، ١٧٥.

المبحث الثالث

الرقابة انطلاقا من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

إن دراسة الرقابة كعنصر من عناصر دور أهل الحل والعقد في التمكين العقيدي داخل المجتمع السياسي الإسلامي تثير موضوع موقع أو مركز الحاكم في الأمة، وطبيعة المسئولية السياسية وموقعها بين طرفي العلاقة السياسية (الرابطة السياسية الإيمانية).

والحاكم أو الخليفة رئيس الدولة الإسلامية، ومعاونوه وهم المستنابون أعضاء المؤسسات السياسية للنظام الحاكم، هؤلاء من أعضاء المجتمع السياسي الإسلامي، لهم ما لهم ، وعليهم ما عليهم، بل إن ما عليهم يفوق ما على أعضاء المجتمع السياسي الآخرين، أمام الله، فالخليفة ليس إلا رجلا من بين الأمة اختارته الرعية بناء على عقد البيعة وفقا لتوافر شروط محددة فيه أهلته لأن تبايعه الأمة عن رضاء واختيار ليتحمل مسئولية الإشراف على أمورها وتدبير شئونها وفقا لمقتضى النظر الشرعي.

وبموجب هذا العقد، تنشأ الالتزامات المتبادلة بين طرفيه (الأمة – الحاكم) والتي تجد أساسها في القرآن والسنة، إذ الحاكم ملتزم بأداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بين الناس بالعدل، ورد الأمور المتنازع فيها إلى الله ورسوله، أي إلى أحكام الوحي وروحه، أما الأمة فهي ملتزمة بالنصرة والطاعة لأولي الأمر أهل الحل والعقد فيها، ما داموا ملتزمين بالتزاماتهم اللائقة والتي تعد حدودا لهذه الطاعة[1].

وعلى هذا الأساس تقوم مسئولية كل طرف عن التزاماته مسئولية دنيوية وأخروية، حيث إن أهل الحل والعقد في الأمة مسئولون أمام الله ومحاسبون عن التزاماتهم هذه في الآخرة، ومسئولون أمام الأمة، يستمدون منها سلطانهم، فلا يوجد من هو بمنأى عن هذه المسئولية في الحياة الإسلامية: "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته".

ومن ثم، فإذا حاد الحكام عن التزاماتهم والتزامهم بالشرعية يبرز واجب الأمة في ممارسة الرقابة وتقديم النصح إعمالا لقول النبي (صلى الله عليه وسلم): "الدين النصيحة، قلنا لمن يا رسول الله. قال: لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم[2]. ومفهوم النصح أو المناصحة لأولي الأمر ليس إلا وجها من أوجه الرقابة انطلاقا من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومحاسبتهم وتقويم اعوجاجهم إن أخلوا بواجبهم وأهملوا مصالح الأمة.

---

(١) انظر: الزمخشري، الكشاف، جـ ١، مرجع سابق، ٥٢٣ – ٥٢٤.

(٢) رواه مسلم في باب (الإيمان)، انظر د. موسى شاهين لاشين فتح المنعم، شرح صحيح مسلم، جـ ١، مرجع سابق، ص ٣٢١.

أولاً: الرقابة (مفهومها وطبيعتها):

الرقابة - لغة - من الجذر "رق ب"، وفي لسان العرب يقول ابن منظور: في أسماء الله تعالى: الرقيب: وهو الحافظ الذي لا يغيب عنه شيء. وفي الحديث: ارقبوا محمدا في أهل بيته: أي احفظوه فيهم، وفي الحديث ما من نبي إلا أعطى سبعة نجباء رقباء، أي حفظة يكونون معه، والرقيب الحفيظ، والترقب تنظر وتوقع شيء، ورقب الشيء يرقبه وراقبه مراقبة ورقابا حرسهن، ورقيب القوم: حارسهم[1].

ونخلص من الدلالات اللغوية إلى أن مادة رقب تفيد الحفظ والدراسة، والحفظ والحراسة تقتضي حافظا ومحروسا. ومن ثم فإن العلاقة تكون مباشرة بين الدلالة اللغوية ومضمون الشرعية السابق، فالحافظ الحارس هو القائم بالحراسة والحفظ وهو الرقيب أو القائم بالرقابة.

والشيء المحفوظ والمحروس وهو هدف الحفظ والحراسة هو الشرعية الإسلامية.

ومن هذا ننتهي إلى تعريف مبدئي للرقابة على أنها المتابعة والتقييم للتصرفات والأعمال العامة بهدف الحفاظ على الشرعية السائدة في المجتمع، بحيث تأتي هذه التصرفات والأعمال متفقة معها غير متجاوزة للحدود والغايات التي ترسمها تلك الشريعة.

الرقابة بهذا المفهوم عرفها المجتمع الإسلامي، ونجد لها أصولا على المستوى الفقهي، وعلى المستوى العلمي والواقعي، فلنتناول كل مستوى منهما.

١ - الرقابة على المستوى الفقهي:

الرقابة على المستوى الفقهي ترتبط بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ هو المبدأ الذي تنطلق منه الرقابة بكافة أشكالها وأدواتها ومجالاتها وتعود إليه، فهو القطب الأعظم في الدين، والمهم التي ابتعث الله له النبيين أجمعين، ولو طوى بساطه، وأهمل علمه وعمله لتعطلت النبوة واضمحلت الديانة، وعمت الفترة، وفشت الضلالة وشاعت، واستشرى الفساد، واتسع الخرق، وخربت البلاد[2].

وقد أحكم الله تعالى فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كتابه وعلى لسان رسوله. وأجمع السلف من فقهاء الأمة وعلمائها على وجوبه[3]. قال تعالى :﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم**

---

(١) ابن منظور لسان العرب، مادة (رقب)، مرجع سابق.

(٢) الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، مجلد ٥ - ٨، جـ ٧، القاهرة، دار الشعب، د. ت. ص ١١٨٦.

(٣) الجصاص، أحكام القرآن، جـ ٢، مرجع سابق، ص ٤٨٦.

المفلحون﴾[1]. فهذه الآية اشتملت على التكليف بثلاثة أشياء: أولها الدعوة إلى الخير ثم الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. أما الدعوة إلى الخير فأفضلها الدعوة إلى إثبات ذات الله وصفاته وتقديسه عن مشابهة الممكنات. والدعوة إلى الخير جنس تحته نوعان: أحدهما الترغيب في فعل ما ينبغي وهو المعروف، والثاني الترغيب في ترك ما لا ينبغي وهو النهي عن المنكر[2].

وفي السنة، ورد عن ابن مسعود أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: إن أول ما دخل النقص على بني إسرائيل كان الرجل يلقي الرجل فيقول يا هذا اتق الله ودع ما تصنع فإنه لا يحل لك، ثم يلقاه من الغد فلا يمنعه ذلك أن يكون أكيله وشريبه وقعيده، فلما فعلوا ذلك ضرب الله قلوب بعضهم ببعض، كلا والله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتأخذن على أيدي الظالم ولتأطرنه على الحق أطرأ أو ليضربن الله بقلوب بعضكم على بعض ثم يلعنكم كما لعنهم[3].

مفهوم المعروف ومفهوم المنكر

المعروف - لغة - ضد المنكر، والعرف ضد النكر، يقال أولاه عرفا أي معروفا، وقيل أرسلت بالعرف أي بالمعروف، والمنكر لغة واحد المناكير، والنكير والإنكار تغيير المنكر والنكر المنكر، ومنه قوله تعالى: ﴿**لقد جئت شيئا نكرا**﴾[4].

والمعروف - اصطلاحا - ينحصر فيما أمر به الشرع. فالمعروف هو أمر الله، وهو كل ما ينبغي فعله أو قوله طبقا لنصوص الشريعة الإسلامية، سواء أكان النص عليه قد ورد صراحة أو كان مأخوذا من روح النصوص الشرعية وفحواها، فالتخلق بالأخلاق الفاضلة والعفو عمن ظلم، وصلة الرحم، وإيثار الآخرة، والإحسان إلى الفقراء، وإقامة دور العلم، والسعي لنشره، والعدل في القضاء بين الخصوم والجهاد في سبيل الله، والتبرع للمجاهدين، والدعوة إلى الشورى في الحكم، والخضوع لرأي الجماعة وتنفيذ إرادتها، وصرف الأموال العامة في مصارفها، وتولية الأمناء الأكفاء، وتحكيم شرع الله في ذلك كله، وهذا كله يدخل في المعروف الذي ينبغي فعله[5].

والمنكر - اصطلاحا - هو ما نهى الله عنه[6]. فالمنكر هو ما يكون محذور الوقوع

---

(١) سورة آل عمران، آية (١٠٤).

(٢) الفخر الرازي، التفسير الكبير، أو مفاتيح الغيب، المجلد الرابع، جـ ٨، مرجع سابق، ص ١٨٢ - ١٨٣.

(٣) رواه أبوداود في الملاحم، والترمذي في التفسير، انظر تخريجه، د. مصطفى سعيد الخن، نزهة المتقين، جـ ١، مرجع سابق، ص ٢١٨.

(٤) سورة الكهف، آية (٧٤).

(٥) د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٦٤ - ١٦٥.

(٦) الجصاص، أحكام القرآن، جـ ٢، مرجع سابق، ص ٣٥.

في الشرع، وهو بذلك أعم من المعصية، فمن رأى صبيا أو مجنونا يرتكب الزنى أو يشرب الخمر، فهذا لا يسمى معصية، لأن الصبي والمجنون غير مكلفين، والمعصية تقتضي التكليف، لكنهما يمنعان من منطلق النهي عن المنكر المحذور الوقوع شرعا[1]. فالمنكر الذي ينبغي تركه إذاً هو كل فعل و قول لا ينبغي فعله أو قوله طبقا لنصوص الشريعة الإسلامية[2].

والذي نتهي إليه أن ترك المعروف، أو إتيان المنكر، وهو المحظور شرعا، هو الخلل والنقص الذي يصيب الشرعية الإسلامية بمعناها السالف وفي مستوياتها الثلاثة السابقة لأن ذلك يعد خروجا على المثالية الإسلامية مما يقتضي تحريك الدور الرقابي نصحا ومحاسبة وتقويما، وهو ما يدعو إلى الانتقال إلى بيان مفهوم الرقابة في صورتها التطبيقية كما عرفها المجتمع الإسلامي وبلورها الفقه السياسي.

٢ – المستوى التطبيقي لمفهوم الرقابة:

لقد طور المجتمع الإسلامي – منذ بداية عهده – أساليب تعمل كأطر نظامية لتطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتجسيده واقعا حيا في حركة الأمة وحياتها، أشهرها ما عرف بولاية الحسبة[3].

والحسبة – لغة – تعني الأجر، والاسم منها الاحتساب، أي احتساب الأجر على الله، والحسبة لغة تشير في الغالب إلى أربعة معان:

المعنى الأول: طلب الأجر من الله، وواقع ذلك من قوله (صلى الله عليه وسلم)، من صام رمضان إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه.

المعنى الثاني: الإنكار، ويقال احتسب عليه أي أنكر، ومنه المحتسب، وقال الترمذي: احتسب فلان عليه أي أنكر عليه قبيح عمله.

المعنى الثالث: الاختبار والسبر.

المعنى الرابع: حسن التدبير والنظر في الأمر أو إحصائه أو عده، مثل حسب المال حسبا أو حسبة. قال الأصمعي: فلان حسن الحسبة في الأمر – أي حسن التدبير[4].

والحسبة – اصطلاحا – هي أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، جـ ٧، ص ١٢١٧ – ١٢١٨.
(٢) د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدول الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٦٥.
(٣) هناك أشكال أخرى للرقابة مثل ولاية المظالم كما سيأتي بيانه.
(٤) د. محمد كمال إمام، أصول الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٤.

فعله[1]. وفي تعريف آخر هي فاعلية المجتمع في الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله تطبيقا للشرع الإسلامي، وعناصر التعريف هي:

١ - فاعلية المجتمع، حتى يستوعب التعريف الاحتساب الذي هو ولاية الحسبة والذي يقوم بها الأفراد، امتثالا للواجب الشرعي.

٢ - الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله، لاستبعاد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي لا يتعلق بالمنكرات الظاهرة، فما استتر أو كان يحتاج إلى شهود وبينات وخصومة يدخل في ولاية القاضي المحتسب (القائم بالرقابة).

٣ - إن الحسبة والرقابة تطبيق للشرع الإسلامي، فأساسها الشرع الإسلامي، وغايتها حمايته، وصنع الحياة في المجتمع على مقتضاه. فالمعروف الذي يأمر به المحتسب (القائم بالرقابة) هو ما أمر به الشرع. والمنكر الذي ينهي عنه المحتسب هو ما ينهى عنه الشرع[2].

ونخلص إلى أنه إذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يشكل المبدأ الذي ينبثق عنه الدور الرقابي في النظام السياسي الإسلامي، فإن الحسبة هي الشكل النظامي التطبيقي الذي انبثق عنه وتمخضت عنه الممارسة والتطبيق باعتبارها شكلا من أشكال الرقابة[3].

كذلك، فإن إغفال المبدأ (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) في علاقته بإطاره النظامي ليس مخالفة دينية فحسب، بل إنه ينهي حيوية المجتمع الإسلامي، وفاعلية الفرد المسلم، فهو نظام يتأكد به دور الأمة كمرشد، ودور الجماعة الإسلامية كحارسة، ودور الفرد المسلم باعتباره مسئولا مسئولية فردية أمام الله عن القيام بواجبه الديني والأخلاقي والاجتماعي والسياسي ليصبح جهاز رقابة ذا فعالية[4].

طبيعة الرقابة في النظام السياسي الإسلامي:

١- الرقابة - بالمفهوم السابق - وباعتبارها ترتبط بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ارتباط الوظيفة بالمبدأ الذي تنبثق عنه، هي واجب ملزم للأمة، واختلفوا في كون هذا الواجب واجبا كفائيا أو واجبا عينيا، على أساس الاختلاف في فهم قوله تعالى: **﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾**[5].

---

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ٢٤٠.

(٢) في موضع المباديء والأشكال النظامية والعلاقة بينهما في الفقه السياسي الإسلامي، راجع: حامد عبدالماجد السيد قويسي، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٧٨، ٣٨٠

(٣) د. محمد كمال إمام، أصول الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٦.

(٤) د. محمد كمال إمام، أصول الحسبة، مرجع سابق، ص ٢٠.

(٥) سورة آل عمران، آية (١٠٤).

فمن رأي الرقابة (الحسبة) واجبا كفائيا بمعنى أنه إذا قام به بعض الأمة سقط التكليف بهذا الواجب عن الآخرين، ولا إثم عليهم، بدليل قوله تعالى: ﴿**ولتكن منكم أمة**﴾. من هنا تفيد التبعيض، فدل ذلك على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقوم به البعض من الأمة دون البعض الآخر، فهي تدل على أن في الأمة من لا يقدر على الدعوة ولا على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثل النساء والمرضى والعاجزين والجهلاء، وإذاً فهذا التكليف مختص بالعلماء من الأمة، وهم فئة من فئات أهل الحل والعقد فيها كما سبق أن رأينا.

الرأي الثاني يرى أن الرقابة ((الحسبة) واجب عيني على كل أفراد الأمة دون استثناء، على أساس "من" في الآية تفيد التبيين، أي كونوا أمة دعاة إلى الخير آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر، حيث إن الله أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل الأمة في قوله تعالى: ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون**﴾[1].

والخلاصة في هذا المقام أن الدور الرقابي في النظام السياسي الإسلامي دور ملزم لمن تعين له من المؤسسات والسلطات العامة التي تتكون من علماء الأمة في الأساس.

وفي هذا يقول ابن خلدون عن الحسبة - الرقابة - إنها من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض على القائم بأمور المسلمين، يعين لذلك من يراه أهلا له، فيتعين فرضه عليه، ويتخذ الأعوان على ذلك[2]، وما هؤلاء إلا أهل الحل والعقد لاسيما العلماء أو الفقهاء.

كما أن الدور الرقابي ملزم للقادر على القيام به أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر، متعين لذلك، ولا يعفى منه لأنه واجب عام يرتبط بالوسع والقدرة.

٢ - الرقابة في الجسد السياسي (الإسلامي) بأنواعها المختلفة (شعبية أو إدارية) فردية أو جماعية، إنما هي وظيفة دينية بحكم أن مصدرها الشرع، القرآن والسنة والإجماع، وغايتها الحفاظ على الشرعية الإسلامية، ومن ثم فإن التخلف عن أداء هذا الواجب يرتب مسئولية مزدوجة، مسئولية فردية أخروية أمام الله عز وجل باعتباره آثما مقصرا في واجب ديني ملزم بنصوص الكتاب والسنة، ومسئولية دنيوية أمام المجتمع باعتباره مقصرا في واجب عام[3].

---

(١) سورة آل عمران، الآية (١٠٤).

وانظر: الفخر الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، المجلد الرابع، مرجع سابق، ص ١٨٢.

(٢) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٦٣٦.

(٣) في تفصيل هذه المستولية المزدوجة وأساسها الشرعي راجع: د. سعيد عبدالمنعم الحكيم، الرقابة على أعمال الإدارة في الشريعة الإسلامية والنظم المعاصرة، مرجع سابق، ص ٢٨٧ - ٢٩٧.

٣ - الرقابة في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، انطلاقا من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التزام متبادل بين الحكام والمحكومين، فالحكومة بمقتضى الالتزام بهذا المبدأ تأمر الرعية بالمعروف وتنهاهم عن المنكر، والجماعة الإسلامية أو الرعية تأمر الحكام والولاة بالمعروف وتنهاهم عن المنكر، كما أن هذا الواجب يلزم كل فريق فيما بينه وبين أفراده[١]. فالالتزام بهذا الواجب يتحقق على سبيل التفاعل بين الأمة بجميع فئاتها، إذ هو التناهي عن المنكر الذي ينأى بالأمة عن اللعن.

قال تعالى: ﴿**لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داوود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون**﴾[٢].

هذا التفاعل في حركة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الذي يحقق الحيوية والفعالية للمجتمع السياسي الإسلامي، فلا يتأصل للفساد قاعدة ولا للعرف والعادة والسلوك الخارج عن الشرعية أساس وجذر، وبذلك يلتزم الجميع حكاما ومحكومين بمقتضيات الشرعية أمرا ونهيا، ويتعاون الجميع على البر والتقوى بكفالتهم لهذا الواجب والتزامهم به.

ثانياً: الرقابة (المجالات والأدوات الرقابية):

ننتقل الآن إلى مجالات الرقابة في النظام السياسي الإسلامي، ما موضوعها ؟، ومن تجرى عليه الرقابة، أو ما يسميه الفقهاء، (المحتسب فيه) و(المحتسب عليه)[٣]، وإلى بحث الأدوات والأساليب الرقابية التي حددها الفقه السياسي الإسلامي.

مجالات الرقابة:

إن مجالات الرقابة في المجتمع السياسي الإسلامي من الاتساع والشمول بحيث تنبسط على العبادات وإقامة الشعائر وعلى الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية العامة منها والخاصة، وبناء على ما ذهب إليه الإمام الماوردي وتبعه في ذلك أبويعلي الفراء، فإن مجالات الرقابة (الاحتساب) تنقسم إلى:

١ - الأمر بالمعروف.

٢ - النهي عن المنكر.

١ - الأمر بالمعروف:

وينقسم إلى ثلاثة أقسام:

---

(١) د. فؤاد محمد النادي، مبدأ المشروعية، مرجع سابق، ص ١٦٣.

(٢) المائدة، آية (٧٨، ٧٩).

(٣) راجع: الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، جـ ٧، مرجع سابق، ص ١١٩٦.

أ - ما يتعلق بحقوق الله، وهي على نوعين:

ـ ما يلزم الأمر به في الجماعة دون الفرد، ومثاله ترك الصلاة من يوم الجمعة (صلاة الجماعة).

ـ ما يلزم الأمر به في الجماعة والفرد ومثاله تأخير الصلاة حتى يقترب خروج وقتها أو يخرج، فعليه أن يذكر بها وأن يأمر بفعلها وعلى هذا النحو تكون أوامره بالمعروف في حقوق الله.

ب - ما يتعلق بحقوق الآدميين، وهي على نوعين:

- الأمر بالمعروف في الحقوق العامة، كما إذا تعطلت المرافق العامة، فعلى القائم بالرقابة (المحتسب) أن يأمر بإصلاح هذا العطل من بيت المال أو على نفقة الأغنياء في البلد.

ـ الأمر بالمعروف في الحقوق الخاصة، ومثالها المماطلة في أداء الديون إلى أصحابها وكفالة من تجب كفالته من الصغار.

جـ - الأمر بالمعروف في الحقوق المشتركة بين الله والعباد كأخذ الأولياء بنكاح الأيامى أكفائهن إذا طلبن، وإلزام النساء أحكام العدة إذا فورقن. وعلى نظائر هذا يكون الأمر بالمعروف في الحقوق المشتركة بين الله والآدميين[1].

٢ - النهي عن المنكر:

وهو يجرى في تقسيمه مجرى الأمر بالمعروف إلى أقسام ثلاثة:

(أ) ما يتعلق بحقوق الله، ومنها ما يتعلق بالعبادات مثل عدم أداء الصلاة، وفقا لأوضاعها الشرعية كالجهر في صلاة السر والإسرار في الصلاة العلنية والإفطار نهار رمضان، أو الامتناع عن أداء الزكاة .. إلخ، من مخالفات شرعية تتعلق بالعبادات، وهنا يكون للقائم بالرقابة إنكارها والتأديب عليها، ومنها ما يتعلق بالمحظورات، وجوهرها منع الناس من مواقف الريبة ونطاق التهمة، كأن يقف رجل وامرأة في طريق خال، فخلو المكان ريبة تعطي المراقب (المحتسب) حق الإنكار على أن يكون متحليا بالأناة، فربما كانت ذات محرم، ومنها ما يتعلق بالمعاملات، ومثاله البيوع الفاسدة والتعامل بالربا، وارتكاب الزنا، وكل ما منع الشرع منه مع تراخي المتعاقدين به إذا كان متفقا على خطره، فعلى القائم بالرقابة (المحتسب) إنكاره والمنع منه والزجر عنه.

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٢٤٣ - ٢٤٧، أبويعلي الفراء، الأحكام السلطانية، تصحيح وتعليق محمد حامد الفقي، مرجع سابق، ص ٢٨٧، ٢٩١.

(ب) ما كان منكرا يتعلق بحقوق الآدميين مثل دخوله دار جاره أو البناء على أرضه، وفي هذه الحالة لا يجوز للمحتسب (القائم بالرقابة) أن يتدخل إلا بناء على طلب صاحب الحق لعله يعفو.

(ج) ما كان مشتركا بين الحقين، ومثاله المنع من الإشراف على منازل الناس والمنع من إطالة الصلاة حتى يعجز منها الضعفاء والمنع من تحميل السفن مالا تسعه خوفا عليها من الغرق ومن الربابنة من الإبحار عند اشتداد الريح، وعلى مثال ذلك للمحتسب أن ينكر حفاظا على حق ا لله وحق العباد معا[1].

هذا، والمنكر المنهي عنه له شروط جمعها الإمام الغزالي في أربعة شروط هي: كل منكر موجود في الحال، ظاهر للمحتسب (القائم بالرقابة) بغير تجسس، معلوم كونه منكرا بغير اجتهاد.

١ - كونه منكرا: أي بالتعريف السابق وكونه محذور الوقوع في الشرع وهو أعم من المعصية كما سبق القول، ويمتد إلى الكبائر والصغائر على السواء.

٢ - أن يكون المنكر موجودا في الحال:

فلو كان فاعل المنكر قد أتاه فعلا فليس لأحد إنكاره عليه، وإنما تجب العقوبة إن كان ثمة محل لها وهي إلى ولاة الأمر وهم القضاة، وكذلك لو كان فاعل المنكر لم يأته بعد، وإنما يتأهب لإتيانه فلا يجوز النهي وإنما يجوز وعظه ونصحه[2].

٣ - أن يكون المنكر ظاهرا:

معنى الظهور: الظهور عكس الاستتار وهو يعني الإبداء، والظهور يعني العلانية والإعلان والجهر، وأكثر صوره الرؤية الحسية والمشاهدة بالبصر، ولكن صور الظهور متعددة، والرؤية لا تتحق إلا إذا كان فعلها ظاهرا، ورؤية المنكر معناها وقوع النظر عليه، أي مشاهدته، ويعد المنكر ظاهرا كذلك إذا أدركته حاسة أخرى غير حاسة البصر كالشم، بالنسبة للمخدر، والسمع بالنسبة للسب والقذف، واللمس بالنسبة للقماش المغشوش، ويشترط في الظهور الذي يوصف به المنكر أن يكون مشروعا، فلو تجسس إنسان على آخر فكشف منكرا فإنه يكون هو الآخر قد ارتكب منكرا هو التجسس المنهي عنه شرعا[3].

---

(١) الماوردي، المرجع السابق، ص ٢٤٧ - ٢٥٨. أبويعلى الفراء، مرجع سابق، ص ٢٩١ - ٣٠٨.

(٢) د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٩٧.

(٣) د. محمد كمال إمام، أصول الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص ٩٠، وراجع أيضا الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، جـ ٧، مرجع سابق، ص ١٣١٨ - ١٣١٩.

٤ - أن يكون المنكر معلوما بغير اجتهاد:

فكل ما هو محل الاجتهاد، فلا رقابة فيه، أما المنكر المتفق على إنكاره فهو الذي ينهى عنه[١].

أما مجال الرقابة فيما يتعلق بمن تجرى عليه الرقابة، وهي الفئات التي تخضع في أعمالها وتصرفاتها للرقابة، فإنه يمكن تقسيمهم إلى فئات ثلاث بالنظر إلى العيوب أو النقص والخلل الذي يمكن أن يعتور الشريعة الإسلامية، والذي سبق بيانه[٢].

أولاً: الرقابة على أعمال الحكام (السلطات العامة):

بما أن الغرض من الرقابة على أعمال الحكام هوتحقيق وكفالة الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية (مسارا ومقصدا) وذلك بالحيلولة دون الاستبداد بالسطة وانحرافها في الممارسة عن المصلحة الشرعية، فإن الإسلام لم يكتف بتحقيق نوع من الرقابة والضبط على السلوك السياسي، وبصفة خاصة صنع القرار السياسي بأن ألزم الحاكم بالأخذ بمبدأ الشورى في صنع القرار السياسي، بل كفل وجود رقابة دائمة على أعمال الحكام للحيلولة بينهم وبين مخالفة أحكام الشريعة الإسلامية في العمل والممارسة، فألزم الأمة بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ووجوب مناصحة أولي الأمر[٣].

وستأتي دلالة هذه الرقابة في المجال السياسي.

ثانياً: الرقابة على العلماء:

المقصود بالعلماء هنا علماء الإسلام بوصفهم التنظيم الاجتماعي والسياسي والتشريعي، وليس علماء المهن والحرف، فهؤلاء - مع تقديرهم - أهل صناعة، وعلماء الإسلام هم الذين يناط بهم حفظ أساس النظام الإسلامي وخدمته وولاية الحكم فيه، فهم من ناحية يسهرون على حفاظ الشريعة والقيام بها وتعليمها وشرحها وبسطها للناس علما وعملا، وهذا يتوقف عليه حياة الإيمان في قلوب العامة، وبالتالي في حياة الأمة وانبعاث همتها[٤].

هؤلاء العلماء قد يظهر منهم أصحاب البدع، وما أكثرهم اليوم، والمنكرون للسنة، والمحرفون للكلم عن مواضعه، والمصابون بداء التعالي والغرور[٥]. فالعلم ليس مانعا

---

(١) الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، جـ ٧، مرجع سابق، ص ١٢٢ - ١٢٢٢.

(٢) انظر صفحة: ٤٣١ - ٤٣٢.

(٣) د. سعيد عبدالمنعم الحكيم، الرقابة على أعمال الإدارة في الشريعة الإسلامية والنظم المعاصرة، مرجع سابق، ص ٢٢٦ - ٢٢٧.

(٤) د. مصطفى كمال وصفي، مصنفة النظم الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

(٥) ابن تيمية، الحسبة ومسئولية الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٥٣.

لصاحبه من الخطأ ولا مانعا لغيره من الرقابة عليه، فالعالم هناك من هو أعلم منه، كما أن هناك من انتفع بعلمه واتقى، ومن اغتر بعلمه فجهل واستعلى.

هذا ويجب على الأمراء والولاة والقضاة وغيرهم من أهل الحل والعقد أن يراقبوا العلماء بحسب ما يوضع لذلك من قواعد وأنظمة، كما يراقبهم أفراد المسلمين حسب ما يبين بعد فيما يتعلق بالمؤسسات الرقابية[1].

ثالثا: الرقابة على العامة:

وتجرى الرقابة على العامة لضبط الحركة الاجتماعية وفقا لمقتضيات الشرعية الإسلامية، فقد يحدث أن ينصرف العامة عن الإيمان ويخبو نوره في قلوبهم فتفسد أحوالهم، كما قد يفسدون بسبب الظروف الاقتصادية، إما بالثراء البالغ أو الفقر المدقع، ويترتب على ضعف الإيمان في قلوب العامة، انصراف الكافة عنه، فتخفى قواعده وتندثر شرائعه، مما يسهل تقنين الرذائل والمنكرات وتشريعها وحمايتها، ولا يعود الإيمان يؤدي وظائفه الاجتماعية، ومن ثم يؤول أمر الأمة إلى هجر الدين والانقسام والتضارب والتنازع[2].

ويستوعب نشاط عامة المسلمين الحياة اليومية كلها، ولذلك فإن تصرفاتهم في العبادات ومنكرات المساجد، ومنكرات الأسواق، ومنكرات الشوارع، والمنكرات في المرافق العامة[3]، هذه المنكرات العامة جميعها محل الرقابة على العامة من قبل الولاة والسلطات العامة والعلماء، ويقوم بها عامة المسلمين بعضهم على بعض، والرقابة على العامة يمكن تصنيفها إلى عدة فئات:

١ - الرقابة على المهنيين وأمثالهم، الأطباء والصيادلة والمعلمين والمهندسين.

٢ - الرقابة على الحرفيين ومثاله الرقابة على الجزارين والنجارين، والرقابة على الأسواق عموما لحماية المجتمع من التدليس والغش التجاري وغيره، وكل ما يؤي إلى الإضرار بالمستهلك.

٣ - الرقابة على الجماهير، ومثاله الآداب العامة، ودور اللهو، والمواصلات العامة، وكل الأماكن العامة التي تكون ملتقى للجماهير.

الأدوات والأساليب الرقابية:

إن ممارسة الدور الرقابي انطلاقا من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا

---

(١) د. محمد كمال إمام، أصول الحسبة، مرجع سابق، ص ١١٥ - ١١٦.
(٢) د. مصطفى كمال وصفي، مصنفة النظم الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٥٧.
(٣) التفاصيل: الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، جـ ٧م. س، ص، ١٢٣٨ - ١٢٤٩.

تنحصر في أداة واحدة وأسلوب واحد، وإنما لها أدوات وأساليب مختلفة نتعرض لها جميعا، وهي تنبع من الحديث الشريف: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"(١).

فالحديث يبين أو يكشف عن أدوات ثلاث للرقابة، اليد واللسان والقلب. والبحث الآن بصدد الكلام عن القدرة وأولويات استخدام إحدى الأدوات عن الأخرى، الأمر الذي يأتي بعد في شروط القائم بالرقابة، أما الأدوات الثلاث فهي:

١ - الرقابة عن طريق التغيير الفعلي باليد:

حيث جعل الحديث السابق "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده"التغيير باليد، ويقصد به إزالة المخالفة ذاتها باليد، وذلك كإراقة الخمر وإخراج غاصب الدار منها، وإزالة ما يضعه المخالف في الطريق العام، فيسده أو يضيقه إلى غير ذلك، والتغيير باليد لا يكون إلا في المخالفات التي تقبل بطبيعتها التغيير المادي، ويشترط في التغيير ألا يتم إذا أمكن أن يحمل المخالف على إزالة المخالفة بنفسه، كما يشترط في التغيير باليد أن يقتصر فيه على القدر المحتاج إليه، فإن زيادة الأذى فيه مستغني عنه(٢).

والتغيير باليد يتخذ أشكالا متعددة ومتصاعدة:

١ - التهديد والتخويف، بأن يهدد القائم بالرقابة المخالف للشريعة باستخدام القوة في مواجهته، بما يمكن أن يصيبه إذا لم يرتدع أو لم يمتنع عن الاستمرار في ارتكاب المنكرات.

٢ - إلحاق الأذى بشخص مخالف، وذلك بمباشرة الضرب باليد والرجل وغير ذلك مما ليس فيه شهر سلاح، وذلك جائز للآحاد بشرط الضرورة والاقتصار على قدر الحاجة في الدفع، فإن احتاج إلى شهر سلاح وكان يقدر على دفع المنكر بشهر السلاح وبالجرح فله أن يتعاطى ذلك ما لم تثر فتنة.

وإذا كان المخالف لا يمتنع عن المخالفة إلا بقتال قد يؤدي إلى قتله كان على دافع المنكر أن يقاتله، لأن الغرض ليس حفظ نفسه بل الغرض حسم سبيل المنكر والمعصية.

٣ - الاستعانة بالغير: وإذا عجز الدافع عن دفع المخالفة بنفسه واحتاج إلى أعوان يعينون على دفع المخالف بقوتهم وسلاحهم كان له أن يستعين بغيره.

وقد رأى بعض الفقهاء أن الأفراد مجتمعين ليس لهم أن يدفعوا المنكر بهذه الوسيلة،

---

(١) رواه مسلم عن أبي سعيد الخذري.
انظر:الحديث ومناسبته، في:د.موسى شاهين لاشين،فتح المنعم شرح صحيح مسلم،جـ١،مرجع سابق،ص٢٤٨.
(٢) د. سعيد عبدالمنعم الحكيم، الرقابة على أعمال الإدارة، مرجع سابق، ص ٣٥٩ - ٣٦٠.

وليس لهم مباشرتها، لأنها قد تؤدي إلى تحريك الفتن واختلال الأمن والنظام، فليس لهم ذلك إلا بإذن السلطات العامة[1].

وثمة تميز في مجال استعمال القوة أداة في الدور الرقابي في النظام السياسي الإسلامي بقصد التقويم، وترك المنكر، والأمر بالمعروف، هنا ينبغي التمييز بين مجالات ثلاثة هي: الجهاد، والبغي، والرقابة (أو الحسبة). فأما الجهاد فيكون بقتال الكفار أهل الحرب، وذلك بقصد كفهم عن المعاندة، وهو بذلك يختلف عن الرقابة (الحسبة) التي تكون في مواجهة المسلمين بقصد التقويم والإصلاح وليس للهزيمة الحربية كما في الجهاد.

وأما البغي أو الخروج على السلطة (الثورة) فيكون بين المسلمين إذا تأول بعضهم على الإمام (رئيس الدولة) باتهامه بالخروج عن الدين، وهو يبيح كسر الشوكة حتى يفيء إلى أمر الله[2].

٢ - الرقابة عن طريق القول أو الكلمة (اللسان):

الرقابة عن طريق الكلمة باللسان لها درجات ومراتب تصاعدية:

أ - التعريف:

بأن يبين للمخطيء الحكم الشرعي فيما أخطأ فيه، ويبين لفاعل المنكر حكم الله فيه، وما يجب عليه، فإن كثيرا من الناس لا يعلمون الأحكام الشرعية في الأمور البديهية، ولو علموها لوقفوا عندها، وذلك كالذي لا يحسن الركوع أو السجود في صلاته، أو لا يحسن الوضوء أو القراءة، فإن المطلوب تعريفه باللين واللطف ولا يفهمه أنه جاهل، فإنه لا يرضى أحد أن ينسب إلى الجهل ولو كان أجهل الجهلاء. قال تعالى: **﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾**[3].

ب - الوعظ والنصح:

ويكون لمن يقدم على المنكر وهو عالم بأنه منكر، فينبغي أن يوعظ ويخوف بالله تعالى وعقابه ولقائه وحسابه، وتذكر له الأخبار الواردة بالوعيد فيما يفعل وهكذا، وليحذر الواعظ أن يقصد بوعظه إذلال غيره بالجهل وإعزاز نفسه بالعلم أو بالتقوى، فإن ذلك يهلك الواعظ ويجعله كمن ينقذ غيره من النار بإحراق نفسه عمدا.

جـ - التعنيف بالقول الغليظ:

ويكون ذلك عند العجز عن المنع من المنكر باللطف، وظهور دلائل الإصرار على

---

(١) راجع: الإمام الغزالي، الإحياء، جـ ٧، مرجع سابق، ص ١٢٢٩ - ١٢٣٣.
د.سعيد عبدالمنعم الحكيم، الرقابة على أعمال الإدارة في الشريعة والنظم المعاصرة،مرجع سابق،ص٣٦٠-٣٦١.
(٢) د. مصطفى كمال وصفي، مصنفة النظم الإسلامية، مرجع سابق، ص ٥٤٨.
(٣) سورة النحل، آية (١٢٥).

الذنب، أو أن يستهزيء بالواعظ الناصح له، وذلك مثل قول إبراهيم الخليل لقومه في قوله سبحانه وتعالى: ﴿أف لكم ولما تعبدون من دون ا لله أفلا تعقلون﴾[1].

ويشترط في التعنيف شرطان:

أولهما: أن لا يقوم عليه إلا عند الضرورة وفشل استعمال اللطف في منع الخطأ والمخالفة. ثانيهما: ألا ينطق من يمارس الرقابة إلا بالصدق ولا يسترسل في التعنيف فيطلق لسانه بما لا يحتاج إليه، بل يقتصر تعنيفه على قدر الحاجة التي تدعو إلى إزالة المخالفة، وليس لمن يمارس الرقابة أن يسب المخالف بما ليس فيه، لأن ذلك كذب[2].

٣ - الرقابة عن طريق الإنكار بالقلب (المقاطعة):

حيث يلجأ القائم بالرقابة بقصد التقويم والإصلاح للخطأ الواقع، إلى الرفض القلبي الداخلي للمنكرات الظاهرة، وهذه أداة من أدوات الرقابة يقدر عليها كل أحد من أفراد الأمة، وبالتالي فهي فرض عين على جميع الأمة، إذ لا ينبغي للمسلم أن يستجيب قلبه لمنكر، ولا يباح له أن يرضى عنه أو يتعاطف معه[3].

وهذه الوسيلة تبدو لأول وهلة أنها عديمة القيمة، ولكنها في الحقيقة ذات قيمة فعالة قد تفوق في دلالتها وفي مقاومتها الظلم والطغيان والخروج على أحكام الشرع أو مقتضيات الشرعية تفوق وسيلة الإنكار باليد أو اللسان، وذلك إذا ما طبقت وفقا لما رسمه الشارع وقرره عن كيفية التعامل والوقوف في وجه الخارجين على أحكام الشريعة.

وقد فصل الإمام الغزالي القول في كيفية تطبيق هذا الأسلوب في التعامل مع حكام الجور وسلطاتهم العامة من اعتزالهم ومقاطعتهم وعدم التعامل معهم فلا يراهم الناس ولا يرونهم، وعدم التعامل يشمل كل صور التعامل السياسي والاقتصادي والنفسي، وذلك يترتب عليه إضعاف السلطات العامة الجائرة وذلك لحرمانها من مصادر قوتها السياسية والاقتصادية، الأمر الذي يؤدي إلى إرغامها على الرضوخ والخضوع للشرعية أو إزالتها إذا ما أصرت على ذلك[4].

معايير استخدام الأدوات الرقابية:

وتختلف الأدوات الرقابية السابقة في استخدامها وأولوية اللجوء إليها وفقا للمعايير

---

(١) سورة الأنبياء، آية (٦٧).

(٢) انظر: حسن أيوب، السلوك الإجتماعي في الإسلام، الكويت، دار البحوث العلمية، ١٩٨٥، ص٤٦٩ - ٤٧٠.

(٣) د. محمد كمال إمام، الحسبة، مرجع سابق، ص ٥١.

(٤) راجع الأمثلة التطبيقية على ذلك والتفاصيل في: الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٧، مرجع سابق، ص١٢٥٠، وما بعدها.

الآتية:

١ - النظر إلى حال من تجرى في حقه الرقابة، وذلك بالنظر إلى حاله من حيث العلم والجهل، فمن يفعل المنكر أو يترك المعروف جريا على إلف العادة والتيار الغالب جهلا بالحقيقة والتباسا للأمر، هذا يختلف فيما يستخدم معه من أدوات رقابية عن الذي يفعل المنكر تحديا للإسلام وإضمارا لنقضه.

وكذلك نية المخالف للشريعة أمرا بالمنكر ونهيا عن المعروف داعيا إلى ذلك ومزينا له، مجاهدا به مستعينا على ذلك بغيره، مثل هذا تختلف الأدوات الرقابية في مواجهته عن تلك التي تستخدم مع الذي يخالف الشريعة سقوطا ذاتيا بسبب ضعف الهمة وسوء التدبير أو عن الضلال وسوء الاتباع[١].

وفي هذا المجال يجري البحث فيما إذا كان يجوز التغيير باليد في مواجهة ولي الأمر (السلطات العامة)، وفي ذلك انقسمت المذاهب إلى قسمين: قسم يسمى بمذاهب الصبر، وهي تمنع مقاومة ولي الأمر بالقوة لقوله (صلى ا الله عليه وسلم) "من رأي من أميره ما يكره فليصبر"، وهو رأي الإمام الغزالي، إذ رأى عدم جواز مخاشنة ولي الأمر الفاسق الذي يتسبب في انتشار الفساد وهو مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان[٢].

٢ - طبيعة الزمان والمكان تؤثر أيضا في اختيار أي من الأدوات الرقابية السابق تحديدها وذلك كارتكاب الذنوب في الحرم الشريف، أو في موسم ديني كرمضان، أو في بيئة العلم، أو في أوقات الأزمات والتوترات، وتعرض الأمة لخطر يتهدد مصيرها داخليا أو خارجيا، كل ذلك يحتاج إلى استخدام أشد الأدوات الرقابية فاعلية وتأثيرا.

٣ - اختلاف أدوات الرقابة بحسب القائم بها وقدرته من حيث السلطة أو المكنة والعلم، وقد قيل في قوله (صلى ا الله عليه وسلم): "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده"، قيل إن ذلك للسلطان، "فإن لم يستطع فبلسانه"، قيل ذلك للعلماء، "فإن لم يستطع فبقلبه" (ذلك للعامة)[٣].

ولكن هذا الرأي ليس مطلقا، فإن من ملك تغيير المنكر بيده و لم يكن سلطانا وجب عليه فعله، وكذلك ليس ثمة حد مانع بقصر بعض هذه الأدوات على بعض هذه الفئات بإطلاق. فالعلماء قد يتمكنون من الرقابة باستخدامهم اليد والقوة الفعلية بالإضافة إلى

---

(١) د. مصطفى كمال وصفي، مصنفه مرجع سابق، ص ٥٦٤.

(٢) في موقف الفكر السياسي الإسلامي من التعامل السياسي مع ولاة الأمر حال خروجهم عن الشرعية. واختلاف مدارسهم بين الثورة المسلحة على هؤلاء الحكام والصبر عليهم وموقف الانتظار والصبر حتى يتم التمكن من الثورة عليهم بنجاح.

راجع: د. نيفين عبد الخالق مصطفى، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، مرجع سابق.

(٣) د. مصطفى كمال وصفي: مصنفة النظم الإسلامية، مرجع سابق، ص ٥٦٦.

القدرة اللسانية أو الكلامية والإنكار القلبي، ومن ملك الرقابة القولية ملك بالإضافة إليها الإنكار بالقلب وإجراء المقاطعة والإعراض، بل اجتناب فاعل المنكر وتارك المعروف.

هذا ويراعى أن استخدام هذه الأدوات الرقابية مقيد بأحكام الشريعة من حيث المقصد والطريقة التي تستخدم بها (الكيفية) والنتائج والآثار في كل هذه النواحي، فإن استخدام الأدوات الرقابية مقيد بأحكام الشريعة الإسلامية المرسومة في هذه الجوانب، وإلا كان هذا الاستخدام موضعا للرقابة، لتجاوزه حدود الشريعة في أي جانب من هذه الجوانب.

الفئات التي تمارس الرقابة:

وكما سبق الإشارة، فإن الفقهاء متفقون على أن الرقابة انطلاقا من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبة، واختلفوا في نوع هذا الوجوب، هل هو واجب عيني أم واجب كفائي ؟.

ويترتب على ذلك سؤال مقتضاه: من يمارس الرقابة ؟

الباحث يحاول دراسة العناصر التي يقع عليها واجب القيام بالرقابة وممارستها وحدود ذلك الواجب في كل عنصر.

١ - رقابة العامة:

إن ممارسة الرقابة بموجب مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفقا لرأي القائلين بأن هذا الواجب فرض عين يقع على عاتق الكافة من أفراد الأمة دون التمييز بين عالم وجاهل، وحيث يستطيع الجاهل أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر فيما هو ظاهر. ولا يحتاج منه إلى اجتهاد معين كما لو كانت الجريمة سرقة أو زنى أو غصبا[١].

فالوقوف على المخالفة في هذه الحالة يمكن أن يتوافر لكل مسلم بالغ عاقل، ولا يحتاج منه إلى اجتهاد معين، ومن ثم يكون الالتزام بالرقابة واجبا على كل مسلم، ولا يتوقف على أصحاب الولايات ومن يمارس السلطة العامة، ولا يحتاج إلى إذن سابق من السلطة العامة كي يمارس المسلم هذا الواجب، ذلك أن الخليفة وغيره من أعضاء السلطة العامة قد يقدمون على مخالفة القانون فيثبت هذا الواجب في حقهم ويجب إعمال الرقابة عليهم[٢].

---

(١) الجصاص، أحكام القرآن، جـ ٢، مرجع سابق، ص ٢٩. وراجع: د. سعيد عبدالمنعم الحكيم، الرقابة على أعمال الإدارة في الشريعة والنظم الإسلامية، مرجع، ص ٢٢٤.

(٢) د. فؤاد محمد النادي، مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون، مرجع سابق، ص ١٧٤.

ومن المحدثين من يفرق بين نوعين من الرقابة (الحسبية) من منطلق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك وفقا للأدوات الرقابية المستخدمة:

١- فإذا كانت الرقابة (الحسبية) بالفعل - قولا وفعلا - أي يتم إجراؤها باللسان أو باليد، فهذه تجب وجوبا كفائيا، فليس كل أحد يستطيع أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر بالفعل، وتتعين الرقابة (الحسبية) في حالتين فقط:

أحدهما: إذا عين لها إمام من يقوم بها فحكمها هنا واجب عيني.

ثانيهما: إذا لم تتوافر الشروط، أو إمكانية القيام بها من مسلم معين فإنها تتعين عليه.

وإذا كانت الرقابة - الحسبية - بالترك والامتناع، وهي في الحالة التي لا يستطيع فيها الإنسان التغيير باليد أو باللسان، فإن الرقابة (الحسبية) هنا تعني الرفض القلبي الداخلي للمنكرات الظاهرة، وهذه مرحلة من الرقابة - الاحتساب - يقدر عليها كل إنسان، وهي بالتالي تكون فرض عين على الجميع. فلا ينبغي لمسلم أن يستجيب قلبه لمنكر، ولا يباح له أن يرضى عنه أو يتعاطف معه[١].

والقول بوجوب رقابة العامة يثير عددا من النتائج:

(١) يؤكد حق الأمة الإسلامية في تقرير مسئولية الحكام أمامها عما يصدر عنها من سلوك سياسي يخالف الشريعة الإسلامية وأنها تملك الحق في محاسبتهم على ذلك، ويوجب عليها (العامة) اتخاذ موقف سلبي (المقاطعة) للسلطات الجائرة وهو في ذاته حركة إيجابية نحو تغيير المنكر وتصحيح الاعوجاج عن الشريعة.

(٢) ممارسة الرقابة من الكافة على هذا النحو يؤدي إلى قيام رأي عام مستنير داخل الأمة، ويشكل إطار قويا لممارسة الرقابة من قبل الأمة بحيث يكفل تحقيق هذا الواجب التزام الأمة حكاما ومحكومين بمقتضيات الشريعة الإسلامية.

٢- رقابة العلماء (الفقهاء):

ويتأسس رأي الفقهاء الذين قاموا برقابة العلماء لمقتضيات الشريعة الإسلامية على كون الرقابة بمقتضى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية، انطلاقا من قوله تعالى: ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾[٢].

واعتبار (منكم) هنا للتبعيض - كما سبق - ومن ثم فإن الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مشروطة بالعلم بالخير وبالمعروف وبالمنكر، فإن الجاهل ربما عاد إلى الباطل وأمر بالمنكر ونهى عن المعروف، وربما عرف الحكم في مذهبه وجهله في

(١) د. محمد كما إمام، أصول الحسبية في الإسلام، مرجع سابق، ص ٥١.

(٢) سورة آل عمران، آية ١٠٤.

مذهب صاحبه فنهاه عن غير منكر، وقد يغلظ في موضع اللين ويلين في موضع الغلظة، وينكر على من لا يزيده الإنكار إلا تماديا، فثبت أن هذا التكليف متوجه على العلماء وهم بعض الأئمة، بدليل قوله تعالى: ﴿**فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين**﴾[1].

ورقابة العلماء الذين هم من فئات أهل الحل والعقد في الأمة، لها محوران:

أ- رقابة على السلطة السياسية حيث يتوجه العالم للسلطة باعتباره حاملا للشرع حارسا للشريعة، بالتصدي لأي انحراف يقع من السلطة مهما بدا يسيرا، وفي هذا الإطار تبدو كفاحية العالم كصفة متلازمة لإظهار الحق وتحمل ما ينتج عن الجهر بكلمة الحق عند سلطان جائر.

ومن ثم تبدو أبعاد الدور الرقابي للعلماء في الآتي:

مراقبة عملية نقل السلطة من حيث شرعية هذه العملية وذلك بتحري توافر الشروط اللازمة فيمن تسند إليه، ومراعاة استدامتها، وأن تعقد ببيعة أو عقد صحيح.

مراقبة عملية صنع القرار من حيث الأخذ بمبدأ الشورى في صنعه، وكذلك صدوره موافقا لغايات ومقاصد الشرعية محققا للمصالح العامة الشرعية للأمة. أما المشاركة في صنعه فهذا يتعلق بأصحاب الاختصاص الفني، والمعنيين بصنع القرار رسميا.

القيام بتقديم النصح والتقويم والمحاسبة والرقابة للسطة السياسية في حركتها السياسية، ومتابعة مدى اتفاق هذه الحركة أو إفتراقها عن مقتضيات الشريعة الإسلامية.

محاسبة حكام الجور وعزلهم إن اقتضى الأمر ذلك، ومداومة إعلان فقدان النظام لشرعيته، بما يتبع ذلك من توجيه الرعية إلى الأسلوب السياسي الشرعي في التعامل مع السلطة الجائرة.

هذه الأبعاد تفرض على العالم الابتعاد عن تبرير السياسات الظالمة للسلطة حتى ولو كان من أصحاب الولايات العامة، لأن ذلك انحراف بوظيفة العالم في رقابة أولي الأمر.

ب - المحور الثاني لرقابة العلماء هو رقابتهم على الرعية، وجوهرها التربية والتوعية بمقتضيات المعروف والتزامه، والمنكرات والانتهاء عنها واجتنابها، وخلق الوعي لدى الرعية بالسياسة الشرعية وتكريسها بما يحقق استثمار حركة الرعية وترشيدها انطلاقا

---

(١) سورة التوبة، آية١٢٢، وانظر: الفخر الرازي، التفسير الكبير، المجلد الرابع، جـ٨، مرجع سابق، ص١٨٢، وفي بيان الوظيفة المحورية لعلماء الإسلام في توجيهها نحو السلطة السياسية والرعية، بما يحقق كيان الأمة ووظيفتها العقيدية والاستخلافية، راجع: سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسي، مرجع سابق، ص٥٥٤-٥٧٨، وراجع: د. أحمد حمد، الإجمالي بين النظرية والتطبيق، الكويت، دار القلم، ١٩٨٢، ص٣٥٠-٣٥٦.

من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٣- رقابة الحكام والولاة - أولي الأمر (أصحاب الولايات العامة):

أولو الأمر أصحاب الولايات العامة فئة أخرى من الفئات التي يقع عليها واجب الرقابة في المجتمع السياسي الإسلامي، فإذا وقع ما يتعارض مع مقتضيات الشرعية الإسلامية سواء من أفراد الأمة أو من أصحاب الولايات العامة المسمون بعمال الخليفة، وهم الإداريون والسياسيون في النظام السياسي، إذا وقع من هؤلاء ما يخالف الشرعية الإسلامية، فإن واجب الرقابة يقع بداءة على السلطات العامة في الدولة، ومن بينها رئاسة الدولة الإسلامية، وهي نوع من الرقابة الإدارية الذاتية.

فجميع الولايات الإسلامية بما في ذلك "إمرة المؤمنين" إنما مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، سواء في ذلك ولاية الحرب الكبرى (وزارة الدفاع) والصغرى مثل ولاية الشرطة وولاية الحكم أو ولاية المال وولاية الحسبة، وفروع هذه الولايات إنما شرعت للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١].

وهذا اللون من الرقابة ثابت منذ عصر الرسول (صلى ا لله عليه وسلم) الذي كان يشرف على عماله ويحاسبهم على تصرفاتهم الشخصية والوظيفية، فقد استعمل الرسول (صلى ا لله عليه وسلم) رجلا من الأسد يقال له ابن اللتبية على الصدقة، فلما قدم (أي على الرسول) قال هذا لكم، وهذا أهدى لي. قال: فقام رسول ا لله (صلى ا لله عليه وسلم) على المنبر فحمد ا لله وأثنى عليه وقال: ما بال عامل أبعثه فيقول هذا لكم وهذا أهدى لي أفلا قعد في بيت أبيه أو بيت أمه حتى ينظر أيهدى إليه أم لا. والذي نفس محمد بيده لا ينال أحد منكم منها شيئا إلا جاء به يوم القيامة يحمله على عنقه بعير له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة تيعر، ثم رفع يديه حتى رأينا عفرتي إبطيه ثم قال: (اللهم هل بلغت) مرتين[٢].

وقد التزم الخلفاء الراشدون واجب رقابة العمال والولاة من أصحاب الولايات العامة، فقد جرى أبو بكر على كشف أحوال العمال ورقابتهم، وتبعهم في هذه السياسة عمر بن الخطاب الذي تمتلئ صفحات التاريخ بأسلوبه الفريد في رقابة عماله وولاته والتشدد معهم في ذلك، وقد كان عماله عرضة لكشف أحوالهم مهما بلغ من منزلتهم، وكان إذا اشتكى إليه عامل أرسل محمد بن مسلمة يكشف الحال، وهذا كان من أساليب عمر المتعددة في الرقابة على عماله وولاته، ومنها أنه كان يأمر عماله أن

---

(١) ابن تيمية، الحسبة ومسئولية الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٤، ٢٩.

(٢) صحيح مسلم، بشرح النووي، كتاب الإمارة باب تحريم هدايا العمال، جـ ١٢، مرجع سابق، ص٢١٨- ٢١٩.

يوافوه بالمواسم، فإذا اجتمعوا قال: أيها الناس إني لم أبعث عمالي عليكم ليصيبوا من أبشاركم ولا من أموالكم، إنما بعثتهم ليحجزوا بينكم وليقسموا فيئكم بينكم، فمن فعل به غير ذلك فليقم، فما قام إلا رجل واحد، فقال: إن عاملك فلان ضربني مائة سوط، قال فيم ضربته؟ قم فاقتص منه .. وكذلك كان يستدعي عماله ليطلع على مطاوي نفوسهم، ويكشف بنفسه إن كانوا أخذوا أنفسهم بأسباب النعيم، وكذلك كان يعس بنفسه ويرتاد منازل المسلمين ويتفقد أحوالهم، ويتعهد أهل البؤس والفاقة بنفسه، ويسأل الوفود التي تقدم عليه عن حالهم وأسعارهم وعمن يعرف من أهل البلاد وعن أميرهم.

وعلى هذا النهج سار عثمان في العهد الأول من ولايته حيث كان متبعا للشيخين أبي بكر وعمر، إلى أن ضعفت الإدارة في النصف الأخير من عهده لشيخوخته، حيث كبر سنه ولم يستطع النظر في جميع المسائل، واشتغل بعض كبار العمال بأطماعهم في الولايات[1]. ثم كان علي بن أبي طالب على طريقة من سبقوه إلى الإمامة، يولي العامل ويطلق يده على الجملة، ويكشف حاله ويدعو عماله إلى التبلغ بميسور العيش والرفق بالرعية، ويضع لهم المنهاج الذي يسيرون عليه[2]، وهذا ينقلنا إلى الإشارة إلى نوع معين من الرقابة تحدث عنه الفقهاء له طابع قضائي وإداري، هو نظر المظالم.

نظر المظالم:

تحدث البعض عن رقابة قضائية في النظام السياسي الإسلامي، وجدت في الممارسة عبر مسيرة التاريخ والحضارة الإسلامية. والقضاء شأنه شأن سائر الولايات العامة في النظام السياسي الإسلامي فرض كفاية وإحدى الوظائف التي تندرج تحت الخلافة التي هي نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا به. وكما سبق بيانه فإن جميع الولايات الإسلامية مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن بين تلك الولايات ولاية القضاء.

ولكن ولاية المظالم تختلف عن القضاء من جانب، وكل منها تختلف عن ولاية الحسبة من جانب آخر من حيث طبيعة واختصاص وشروط كل من هذه الولايات الثلاث[3].

وولاية المظالم مقصودها دفع الظلم الذي يقع بأحد من الرعية من قبل الولاة

---

(١) محمد كردي علي، الإدارة الإسلامية في عز العرب، القاهرة، مطبعة مصر، ١٩٣٤، ص ٥٦.

(٢) في منهج الرسول والخلفاء الراشدين في الإدارة ومعاملة عمالهم وولاتهم ومراقبتهم، راجع: المرجع السابق، ص ٢٣- ٦٤.

(٣) راجع: الفروق والنظائر بين هذه الولايات الثلاث في كل من: الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢، وأبو يعلى، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٢٨٥- ٢٨٦.

والأمراء، وفض المنازعات التي تنشأ بينهم وبين الرعية، والوسيلة في ذلك ليست قضائية، وإنما يعتمد ذفع الظلم وفض النزاع على القوة السياسية التي يمتلكها من يقوم بدفع الظلم وفض النزاع، فلا يكف جور الولاة وظلم العتاة إلا أقوى الأيدي وأنفذ الأوامر، فروع المتغلبين وإنصاف المغلوبين يحتاج إلى نظر المظالم، الذي يمتزج به قوة السلطنة بنصف القضاء[1].

ويشترط الماوردي من المنطلق السابق شروطا ينبغي توافرها في ناظر المظالم، تدور كلها حول توافر القوة السياسية والمكانة الاجتماعية لمن ينظر في المظالم، أن يكون جليل القدر، نافذ الأمر، عظيم الهيبة، ظاهر العفة، قليل الطمع، كثير الورع، لأنه يحتاج في نظره إلى سطوة الحماة وثبت القضاة فيحتاج إلى الجمع بين صفات الفريقين.

وإذاً فيحتاج من يقوم بالنظر في المظالم إلى صفات وشروط القاضي بالإضافة إلى الشروط المذكورة هنا، وذلك لأنه بصدد رقابة وإصلاح سياسيين، ومن ثم كان يقوم بهذه الولاية من يملك الأمور العامة كالوزراء والأمراء وأولي الأمر أو أولي العهد، وقد يجلس رئيس الدولة بنفسه، فكان عمر بن عبد العزيز أول من ندب نفسه للنظر في المظالم، فردها وراعى السنن العادلة وأعادها، ورد مظالم بني أمية على أهلها[2].

بهذا ينتهي البحث حول الدور الرقابي في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، ووجدناه مستقلا، يحتفظ بخصوصيته، وكيف أن له سمات وخصائص ذاتية تنبع من العقيدة التي ينبثق عنها هذا الدور، فهو من حيث أساسه ومصدره واجب شرعي ينطلق من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن حيث طبيعته التزام متبادل له صفة التفاعل بين أفراد الأمة بعضهم ببعض، وبينهم وبين الحكام، وهو في ذلك تعبير عن فاعلية المجتمع الإسلامي في سعيه نحو كفالة تطبيق الشريعة، وغاية هذا العنصر من عناصر التمكين العقيدي هو حماية الشريعة الإسلامية، وكفالة تحقيقها، ومن ثم يتسع في مجاله ليشمل كافة مجالات الحياة للأمة ـ سياسية واقتصادية واجتماعية واعتقادية وعبادات وشعائر- والعامة منها والخاصة، وهدفه المباشر إصلاح وتقويم الاعوجاج عن هذه الشرعية بوسائله الخاصة، مستخدما في ذلك المؤسسات والأبنية الوظيفية التي تتوفر على هذا الدور، والتي لا تعفي الأفراد بصفتهم مسلمين مكلفين من القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قدر الاستطاعة.

---

(١) الماوري، المرجع السابق، ص ٧٦، أبو يعلى، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٧٧.

(٢) الماوردي، المرجع السابق، ص٧٧.

الفصل الثالث

أهل الحل والعقد وتدبير الأمور العامة للرعية

الفصل الثالث

أهل الحل والعقد وتدبير الأمور العامة للرعية

التدبير يرجع إلى مادة "دبر"، والدبر نقيض القبل، ودبر كل شئ عقبه ومؤخره، والجمع أدبار، ويقال: دبر الأمر وتدبره أي نظر في عاقبته، والتدبير في الأمر أن تنظر إلى ما تئول إليه عاقبته. والتدبير التفكر فيه، ودبر الأمر ساسه ونظر في عاقبته، ويقال: التدبير المنزلي أي حسن القيام على شئون البيت، ودبر الأمر اعتنى به ونظمه، والدبر أي المال الكثير الذي لا يحصى كثرة، وهو الكثير من الضيعة والمال، وجماعة النحل والزنابير والدبارة هي قطعة أرض تستصلح للزرع وجمعها دبار، والدبرة الساقية بين المزارع[1].

ومن الدلالات اللغوية السابقة لمادة دبر نخلص إلى المقومات الآتية لمفهوم التدبير:

١ـ تدبير الأمر التفكير فيه ودراسة وتمحيص جوانبه لتوقع نتائجه ومآلاته وعاقبته.

٢ـ تدبير الأمر يعني حسن القيام عليه والاعتناء به وترتيبه وتنظيمه.

٣ـ مادة دبر تحتوي ضمن دلالاتها على بعد اقتصادي ومالي، وهو يحتاج إلى تدبير بمعنى التفكير فيه وحسن القيام عليه.

هذه مقومات ثلاثة لمفهوم التدبير الذي تقصده الدراسة، وتنطلق منه نحو معالجة عناصره المكونة له باعتباره بعدا آخر ـ مع التمكين العقيدي ـ لدور أهل الحل والعقد في النوذج الإسلامي لنظام الحكم، وهذه العناصر أو المقومات المتعلقة بمفهوم التدبير، إن هي في الحقيقة إلا واجبات كفائية (عامة) تقع على عاتق أهل الحل والعقد.

وعودة إلى مفهوم التدبير نجده يحمل معنى "الرؤية الصائبة" القائمة على دراسة الأمور دراسة عميقة واعية، وحسن تقدير لمآلها وعواقبها، إنه مواجهة واعية للمواقف وقد تحددت زمانا ومكانا، هذه المواجهة ليست فقط استقراء للحاضر أو تفسيراً للواقع في ضوء الماضي، وإنما هي انطلاق من عبرة الماضي واعتباراته ومتغيرات الحاضر نحو المستقبل ومآلاته.

هذه المواجهة في الرؤية الإسلامية، تكون محكومة في انطلاقها نحو مقاصدها ومآلاتها، وهذا هو ما يعبر عنه فقهاء الأصول بالاجتهاد ومناهجه أو طرقه[2].

من ناحية أخرى، فإنه إذا كان الوجود السياسي تفاعلاً بين ثلاثة عناصر هي

---

(١) راجع مادة "دبر" في ابن منظور: لسان العرب، والمعجم الوسيط، ومنجد الطلاب، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٨٣.

(٢) التدبير بهذا المفهوم يضرب بجذوره في تراث الفقه الإسلامي، ومراجعة بسيطة لعنوان ومضمون كتاب "سلوك المالك في تدبير الممالك" لشهاب الدين ابن أبي الربيع، كيف خصص فصلا كاملا لدراسة تدبير الملك الذي جعله ركنا من أربعة أركان المملكة. انظر: ابن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، جـ ٢ مرجع سابق، ص ٤٠٧ – ٤١٣.

الفكر والنظام والحركة، فإن التدبير في جانب منه يعني تأسيس القواعد (الفكر أو الفقه) وبناء النظم وتطويرها، وتوجيه الحركة نحو المآلات والمقاصد المطلوبة شرعا، كل ذلك وفقا لمناهج وقواعد التأسيس الإسلامية.

وإذا كان التدبير في إحدى دلالاته اللغوية يمتد نطاقه ليشمل المضمون الاقتصادي والمالي، فإن هذا عنصر أساسي من عناصر دور أهل الحل والعقد في تدبير أمور الرعية، حيث أناط الفقه السياسي بالمختصين من هؤلاء مهمة التدبير الاقتصادي والمالي الذي أوجبه الله في كتابه بقوله: ﴿**هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها**﴾[1].

ومن هنا يمكن تحديد خطوات البحث في عناصر تدبير أهل الحل والعقد للأمور العامة للرعية في الآتي:

المبحث الأول: الاجتهاد الفقهي والتشريعي.

المبحث الثاني: التدبير النظامي.

المبحث الثالث: التدبير الاقتصادي.

---

(١) سورة هود، آية (٦١).

المبحث الأول

أهل الحل والعقد والاجتهاد التشريعي

التشريع وظيفة من وظائف النظم السياسية الثلاث التقليدية، تقوم بها البرلمانات والجمعيات الوطنية المنتخبة. وهي ما عبر عنها دارسو النظم السياسية الأمريكيون بوظيفة " صنع القادة". ولكن الاجتهاد التشريعي له مضمونه الخاص ومناهجه ومصادره التي يستمدها من الاجتهاد الفقهي بمعناه الأصولي (أصول الفقه). حيث يعتبر الاجتهاد الفقهي الأساسي والمنطلق لما تعنيه الدراسة بالاجتهاد التشريعي، الأمر الذي يجعله يختلف كل الاختلاف عن التشريع أو وظيفة "صنع القادة" التي تشير إلى عملية التفاعل بين كافة المشاركين بصفة رسمية وغير رسمية في تقرير السياسات العامة. فإعداد القادة أو القرار هو بمثابة جزء رئيسي من سلوك المؤسسات السياسية التي تختار أحد البدائل أو الحلول للمشكلات المطروحة على أساس من تقييم كل بديل يتضمنه ذلك من مناقشة وتفصيل[1]. فما هو إذاً مضمون الاجتهاد الفقهي باعتباره المنطلق للاجتهاد التشريعي، والفروق بينه وبين وظيفة صنع القاعدة؟

مفهوم الاجتهاد:

الاجتهاد من جهد، وقد سبق أن رأينا الجهد (بفتح الجيم وضمها) الطاقة والاجتهاد والتجاهد بذل الوسع والمجهود، والتجاهد بذل الوسع كالاجتهاد[2].

وإذاً فالاجتهاد لغة هو بذل الجهد واستفراغ الوسع في تحصيل أمر حسيا كان أو معنويا، ولا يكون إلا فيما فيه كلفة ومشقة، والمقصود هنا هو بذل الجهد واستفراغ الوسع العقلي والذهني، فالجهد والاجتهاد المعنى هو العملية العقلية، وبذل المجهود الفكري، وقدح الذهن من إيجاد أو ترجيح بديل من البدائل لمواجهة موقف أو حالة أو مشكلة من المشاكل على مستوى النظر والعمل.

ومن ثم تبدو العلاقة بين مفهومي الاجتهاد والتدبير، فهما يقومان على التفكير العميق واستهداف الرؤية الصائبة في الأمر من أجل إدراك المصالح والمقاصد.

إلا أن الاجتهاد مفهوم أصولي خاص له معالمه وأركانه ومجالاته، مناهجه ومصادره، الأمر الذي يدعو الباحث للتعرض لهذه الجوانب كمدخل للاجتهاد التشريعي.

١- الاجتهاد الفقهي:

هناك تعريفات كثيرة للاجتهاد عند الأصوليين لا تختلف كثيرا عن بعضها إلا في

---

(1) Richard Snyder,A Decision Making Approach to the Study of Political Phenomena, in: Ronald Young, ed, Approaches to the Study, (Tilionis: Northewestern. U. p., 1985), p.19.

(٢) راجع مادة جهد في: ابن منظور، لسان العرب.

الألفاظ أو بعض القيود[1]. وقد عرف الإمام الغزالي الاجتهاد بأنه: "بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة، والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد الطلب"[2]. فالاجتهاد هو بذل غاية الجهد من قبل الفقيه المجتهد بقصد استنباط الأحكام العلمية من أدلتها التفصيلية.

وقد يضيف بعض علماء الأصول إلى الاجتهاد بمعني استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع في استنباط الأحكام الشرعية والاجتهاد في تطبيقها، والأخير ما يسمى "الاجتهاد المتعلق بتحقيق مناط الحكم"[3].

ويمكن أن نلاحظ الآتي بالنسبة لمفهوم الاجتهاد الأصولي:

١ـ الاجتهاد بذل أقصى الجهد الفكري بحيث لو كان تقصير في بذل هذا الجهد لم يعد اجتهاداً، فالقول في أحكام الله دون بذل غاية الجهد والطاقة في البحث عن الأدلة الشرعية وإمعان النظر فيها للوصول إلى الحكم لا يسمى اجتهاداً وإنما اتباعا للهوى.

٢ـ بذل الجهد من غير الفقيه لا يسمى اجتهادا بالمعنى الأصولي، فلا بد أن يكون الجهد المبذول واقعا من فقيه مجتهد جامع لشروط الاجتهاد وملكته على نحو ما سبق في شروط المجتهدين.

٣ـ هذا الجهد الفكري وقدح الذهن يكون بقصد استباط حكم ظني من المصادر التشريعية (الأدلة)، وبذلك يخرج من مفهوم الاجتهاد الأحكام القطعية كوجوب الصلاة وحرمة الزنى، فالعلم بها من أدلتها القطعية في دلالتها وفي ثبوتها لا يسمى اجتهاداً، لأنه يحصل لكل عالم باللغة ومدرك للأحكام[4].

وقدح الذهن هنا كما يكون في استنباط الحكم أو الكشف عنه وبيانه، يكون في تطبيقه وهو ما يسمى بتحقيق المناط، والاجتهاد في تحقيق المناط لا يقل في أهميته عن الاجتهاد في استنباط الحكم، لأنه يتعلق بتعيين محل الحكم في الواقع المعاش بمعنى التحقق من مواصفات وسمات الواقعة أو النازلة محل الحكم المستنبط، وقد تحددت زمانا ومكانا بينما الحكم يكون عاما على مفردات الواقعة، وهذه أهمية تتعلق بالحركة والممارسة والتطبيق، ومن ثم فالاجتهاد في تحقيق المناط مفهوم لازم للقاضي الذي يقوم بتطبيق الحكم على الواقعة ولازم لرجال الحركة السياسية في الحياة الإسلامية بشكل عام[5].

---

(١) راجع بعض هذه التعريفات في: د. نادية شريف العمري، اجتهاد الرسول، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥، ص٢٢-٣٠. د. حسن أحمد مرعي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ضمن البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي الذي عقدته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، مرجع سابق، ص ١٢-١٤.

(٢) الغزالي: المستصفى، جـ ٢، مرجع سابق، ص٣٠.

(٣) الشاطبي الموافقات، جـ ٤، مرجع سابق، ص٥٧.

(٤) د. حسن أحمد مرعي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص١٤.

(٥) راجع: الشاطبي، الوافقات، جـ ٤، مرجع سابق، ص٨.

والخلاصة أن مهمة المجتهدين والاجتهاد، هو استنباط أحكام الشرع من مصادرها وفق قواعد اجتهادية وأصول استنباط شرعية يشار إليها.

مناط الاجتهاد الفقهي:

مجالات الاجتهاد ومناطه ـ وهو ما يسمى المجتهد فيه ـ في الفقه الإسلامي يعود إلى خصيصة تتميز بها الشريعة الإسلامية وفقهها، هذه الخصيصة هي التي تجعل من الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ضرورة شرعية ووظيفة أبدية في كل عصر.

هذه الخصيصة تتمثل في الجمع بين الثبات والمرونة، الثبات على الأهداف والغايات والمرونة في الوسائل والأساليب، الثبات على الأصول والكليات، والمرونة في الفروع والجزئيات، الثبات على القيم الدينية والأخلاقية، والمرونة في الشئون الدنيوية والعلمية[١].

ومن ثم يقول الإمام ابن القيم: الأحكام نوعان، نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الأزمنة والأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه. والنوع الثاني ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا ومكانا وحالا، وضرب ابن القيم أمثلة لذلك من سنة الرسول وعمل الخلفاء الراشدين[٢].

النوع الأخير من الأحكام هو الذي تتمثل فيه المرونة، وهو ما يتعلق بجزئيات الأحكام وفروعها العلمية وخصوصا السياسة الشرعية.

مظاهر المرونة في الشريعة الإسلامية:

مما سبق نتتهي إلى أن هناك في الشريعة والفقه دائرة مغلقة لا يدخلها التغيير أو التطوير، إنها منطقة الأحكام القطعية التي ثبتت بالنصوص المحكمة من القرآن والسنة والمجزوم بثبوتها، القواطع في دلالتها التي أراد الشارع أن تلتقي عندها الأفهام، ويرتفع عندها الخلاف، وينعقد عليها الإجماع، وهذه هي التي تحفظ على الأمة وحدتها الفكرية والسلوكية، وهذا النوع من النصوص قليل جدا بالنسبة إلى سائر النصوص.

وهناك منطقة مفتوحة هي منطقة المرونة، إنها المنطقة التي ينطلق منها الفقه الإسلامي نحو الحركة والتطور والتجديد، ومسايرة مصالح الناس وأحوالهم على اختلاف المكان والزمان، ومظاهر المرونة في هذه المنطقة تبدو في الآتي[٣]:

---

(١) د. يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، مرجع سابق، ١٩٨١، ص١٥٩.

(٢) ابن قيم الجوزية،إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، جـ١، تحقيق محمد حامد الفقي، الإسكندرية، دار العدل، د.ت. ص ٣٣٠-٣٣١.

(٣) د.يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالةوالتجديد، دار الصحوة، القاهرة، ١٩٨٦،ص٨١-٨٢.

١- إن الشارع الحكيم لم ينص على كل شيء، بل ترك منطقة واسعة خالية من أي نص ملزم، وقد تركها قصدا للتوسعة والتيسير والرحمة بالخلق وهي المسماة منطقة "العفو" انطلاقا من حديث: " ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئا، وتلا: ﴿**وما كان ربك نسيا**﴾[1].

٢- معظم النصوص جاءت بمبادئ عامة، وأحكام كلية، ولم تعرض للتفصيلات والجزئيات إلا فيما لا يتغير كثيرا بتغير المكان والزمان، مثل شئون العبادات وشئون الزواج والطلاق والميراث ونحوها، وفيما عداها اكتفت الشريعة بالتعميم والإجمال.
٣- النصوص التي جاءت في أحكام جزئية قد صيغت صياغة معجزة بحيث تتسع لتعدد الأفهام والتفسيرات ما بين متشدد ومترخص، وما بين آخذ بجزئية النص وآخذ بروحه وفحواه، وقلما يوجد نص لم يختلف أهل العلم في تحديد دلالته وما يستنبط منه.

٤- تقرير مبدأ تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والحال والعرف، فإن الشريعة الإسلامية مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها، ومصالح كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل[2].

٥- تقرير مبدأ رعاية الضرورات والأعذار والظروف الاستثنائية بإسقاط الحكم أو تخفيفه تسهيلا على البشر ومراعاة لضعفهم أمام الضرورات القاهرة[3].
هذه مظاهر المرونة في الشريعة الإسلامية وفقهها، وهي مناط فرضية الاجتهاد وكونه ضرورة شرعية في كل عصر ومصر، وأن هذا الاجتهاد في دائرتين معينتين:
الدائرة الأولى: الاجتهاد في الأحكام التي دلت عليها النصوص أو الأدلة سواء أكانت ظنية الثبوت أم ظنية الدلالة، فهو ينحصر في دائرة النصوص غير القطعية، والاجتهاد في هذه الدائرة يتناول تفسير النص وما يؤدي إليه الأحكام وما يطبق فيه من الوقائع، والمجتهد في هذا يسترشد في اجتهاده بالقواعد الأصولية اللغوية، ومقاصد الشارع، وعلوم أخرى مثل علم السند، وعلم الجرح والتعديل...إلخ.
الدائرة الثانية: الاجتهاد فيما لا نص فيه (العفو) وهذه الدائرة أوسع مجالا للاجتهاد، لتجدد الحوادث وتنوعها بتنوع البيئات واختلاف الأزمان، والمجتهد في هذه

---

(١) سورة مريم، الآية (٦٤). والحديث رواه البزاز والحاكم وصححه، انظر تخريجه وشرحه في: ابن رجب الحنبلي جامع العلوم والحكم، القاهرة، مكتبة الدعوة الإسلامية، ١٩٨٠، ص٣٣٦، ومابعدها.
(٢) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، جـ٣، مرجع سابق، ص١.
(٣) في مرونة مصادر التشريع الاسلامي، وكيف أنها تساير مصالح الناس ولا تصادمها وذلك من خلال الاجتهاد وطرقه المختلفة، راجع: عبدالوهاب خلاف، مصدار التشريع الاسلامي مرنة، مجلة القانون والاقتصاد، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ابريل ١٩٤٥، ص ٢٥٠-٢٧١.

الدائرة يعول على طرق الاجتهاد المختلفة.

أما في مقابلة النص القطعي فلا مساغ للاجتهاد فيه، ومن يحاول فهو مردود عليه ولا ينبغي التغاضي عنه أو التساهل معه بحجة أن الإسلام يحترم حرية الدين وحرية الفكرة، لأن الخوض في الأمور القطعية اعتداء على تلك الحرية التي حدد الشارع مجالها حتى تستقر الحياة الإنسانية وفق ما فرض الله لعباده من الأحكام، على أن الاجتهاد في كل الأحوال ليس رأيا حرا مطلقا بتوصل الفقيه، وإنما هو رأي تحكمه القواعد الأصولية وطرق الاجتهاد وروح التشريع[1].

الإفتاء:

الإفتاء يتصل اتصالا وثيقا بالاجتهاد الفقهي، وهو من الواجبات الكفائية العامة التي تقع مسئوليتها على العلماء القادرين على ممارسته من أهل الحل والعقد.

والإفتاء من الفتوة، وأفتاه في الأمر أبان له، والفتيا والفتوى ما أفتى له الفقيه، ومن ثم فإن الاستفتاء يعني السؤال عن أمر أو عن حكم مسألة، وهذا السائل يسمى المستفتى والمسئول الذي يجيب هو المفتي[2].

والإفتاء أخص من الاجتهاد، فإن الاجتهاد استنباط الأحكام سواء أكان سؤالا في موضعها أم لم يكن، أما الإفتاء فإنه لا يكون إلا إذا كانت الواقعة وقعت ويتعرف الفقيه حكمها[3].

٢ـ الاجتهاد التشريعي:

الاجتهاد الفقهي سبيل وأساس للاجتهاد التشريعي، فليس هناك فرق بين المفهومين سواء فيما يتعلق بالمصادر التي يستقي منها، أو المناهج والطرق التي يعتمد عليه، إلا أن المقصود بالاجتهاد التشريعي هنا هو الاجتهاد فيما يتعلق بالقواعد العامة أو الأحكام الشرعية التي يتبناها أولو الأمر أهل الحل والعقد، للالتزام بها والاحتكام إليها عملا وقضاء أي في التطبيق العملي في حركة حياة الرعية.

إنه يقابل ما يعرفه الفقه الدستوري ونظرية النظم السياسية الغربية بوظيفة "سن القوانين والتشريعات أو القواعد العامة الملزمة" أو ما أسماه الفقه الأمريكي في النظم السياسية "بوظيفة صنع القاعدة" كما سبق، والتي تقوم بها المؤسسة التشريعية، أو ما أطلق عليه (مونتسيكو) في نموذج السلطات الثلاث "السلطة التشريعية" التي تقوم بوظيفة صنع القاعدة كما عبر (ألموند)[4].

وكمدخل لدراسة معالم الاجتهاد التشريعي من أولي الأمر أهل الحل والعقد في

---

(١) د.محمد الدسوقي، الاجتهاد والتقليد في الشريعة الإسلامية، قطر،الدوحة، دار الثقافة،١٩٨٧،ص٨٨-٩٠.

(٢) ابن الصلاح الشهرزوري، أدب المفتي والمستفتى، دراسة وتحقيق، د.موفق بن عبدا لله بن عبدالقادر، عالم الكتب، د.م، ١٩٨٦، ص٢٣.

(٣) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص٤٠١.

(4) Almond, and Colleman, Op. cit, p.132.

النموذج الإسلامي لنظام الحكم، فإن هـذا يتم معالجته من خلال المقارنة بينه وبين الوظيفة التشريعية في الفقه الدستوري، أو عملية صنع القرار كما في نظرية النظم السياسية الغربية.

أ- حدود كل من الاجتهاد التشريعي والوظيفة التشريعية:

في المنظور الإسلامي، تطلق كلمة "التشريع" ويراد بها أحد أمرين:

أولهما: إيجاد شرع مبتدأ أي بمعنى إنشاء الحكم ابتداء.

ثانيهما: بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة، بمعنى الكشف عن حكم موجود في مصدره ابتداء شرعا بما أنزله في قرآنه، وما أقر عليه رسوله، وما نصبه من دلائله[١]، وهنا لا يشاركه أحد فردا كان أو جماعة أو هيئة، فا لله هو الحاكم بمعنى منشيء الحكم والشارع بمعنى موجد الشرع[٢].

أما التشريع الثاني (الكشف عن حكم موجود من مصدره) فهذا هو الذي تولاه بعد رسول ا لله خلفاؤه ومن علماء صحابته ثم خلفاؤهم من فقهاء التابعين وتابعيهم من الأئمة المجتهدين، فهؤلاء لم يشرعوا مبتدأ، وإنما استمدوا الأحكام من نصوص القرآن أو السنة ومانصبه الشارع من الأدلة وما قرره من القواعد العامة، فمن استنبط منهم حكما بواسطة القياس مثلا فهو لم يشرع حكما مبتدأ وإنما اجتهد في تعرف علة الحكم المنصوص عليه وعدى الحكم من موضع النص إلى كل موضع اشترك معه في الوصف الذي هو مناط الحكم وهو العلة.

أما لفظ الاجتهاد فيطلق ويراد به بذل الجهد في تعرف الحكم الشرعي من دليله أيا كان هذا الدليل، فيشمل ما يفهمه المجتهد من النص (قرآنا وسنة) وما يستنبطه بالقياس، وما يستمده من قواعد الشرع العامة كسد الذرائع ودفع الحرج والعمل بالمرسلات من المصالح[٣].

وعلى هذا نخلص إلى أن مهمة المجتهدين من أهل الحل والعقد هي استنباط الحكم من مصادره الكاشفة عنه المظهرة له وهي نصوص الكتاب والسنة، وبالتالي فإن جماعة المجتهدين ليست سلطة تشريعية بالمعنى الدقيق للتشريع (سن القوانين أو إيجاد شرع مبتدأ)، سواء اتفقت على الحكم أم اختلفت فيه، ذلك أنهم يتحرون في اجتهادهم الوصول إلى قصد الشارع وإرادته التي يتضمنها وحيه، يرجعون في هذا الاجتهاد إلى ذلك الوحي ولا يصدرون عن آرائهم أو وجهات نظرهم.

الوظيفة التشريعية تعني سن القوانين أو القواعد العامة الملزمة التي تحكم تصرفات الجماعة في نطاق الدولة، وإذا كانت القاعدة القانونية ذات مدلول واسع يشمل كل

---

(١) عبدالوهاب خلاف، السلطات الثلاث في الإسلام، مجلة القانون والاقتصاد، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ابريل ١٩٧٣، ص ٥٦٦.

(٢) د. حسين حامد حسان، أساس السلطة في الدولة الإسلامية، بحث غير منشور، ص١٨.

(٣) عبد الوهاب خلاف، السلطات الثلاث في الإسلام، مرجع سابق، ص ٥٧٧.

قاعدة ملزمة أيا كان مصدرها، فإن هناك نوعين من القواعد العامة الملزمة والمكتوبة ذات أهمية في هذا الخصوص هما القواعد الدستورية، والتشريع بمعناه الفني الدقيق (سن القوانين البرلمانية).

ووفقا لمبدأ الشرعية الوضعية، فإن التشريع يتدرج في قوته، ففي قمة التدرج التشريعي توجد القواعد الدستورية، ويليها في التدرج التشريعي البرلماني فاللوائح[1].

إن القانون، وفقا للأفكار الديمقراطية هو التعبير عن إرادة الشعب ممثلا في برلمانه، وبهذه المثابة، وما دامت إرادة الشعب هي الإرادة العليا، فإن للسلطة التشريعية أن تضمن القانون ما تشاء من أحكام إلا ما استبعده الدستور صراحة من اختصاصه، وذلك في حالات نادرة، بل إن البرلمانات تملك أن تصدر ما تشاء من تشريعات في حالة الدساتير المرنة كالدستور الإنجليزي[2]. السلطة التشريعية سلطة إنشاء القوانين من رجال التشريع في الأمة، ومن ثم فإن سلطة التشريع في النظم السياسية الغربية لها الحرية المطلقة في وضع الأحكام وإلغائها وتعديلها حسب ما تقتضيه المصلحة في نظرها (بمعناها ومضمونها الوضعي)[3].

ب ـ المصادر والمناهج التشريعية في كل من الاجتهاد التشريعي والوظيفة التشريعية:

هناك فروق واضحة بين الاجتهاد التشريعي في النموذج الإسلامي لنظام الحكم باعتباره اجتهاداً صادرا عن أهل الاجتهاد أو المجتهدين من أهل الحل والعقد، ووظيفة سن القواعد العامة الملزمة في النظم السياسية الغربية ـ وكما أرساها الفقه الدستوري – وذلك من حيث مصادر التشريع ومناهجه.

فالمصادر التشريعية ـ كما يتصورها الفقه الدستوري الغربي ـ هي الإرادة الحاكمة صريحة أو ضمنية، هذه الإرادة الحاكمة هي إرادة بشرية، وقد تكون فردية وقد تكون جماعية، وقد تقتصر على أن تكون إرادة الأغلبية. وهذا أساسه نظر الحضارة الغربية على أن الشعب لا يمكن أن يصوت إلا على ما هو طيب وصالح، ويستتر خلف ذلك مفهوم عام أساسه التفاؤل في النظرة التي تسيطر على الإدراك الأوروبي بصدد مفهوم الديمقراطية بمعنى التصويت السياسي[4].

إذاً فمصادر القانون هي مصادر بشرية- ليس بالمعنى المؤسسي–القانون يصدر عن البرلمان أو غيره من المؤسسات، ولكن بمعنى المصادر التي يرجع إليها المشرع في هذه

---

(١) د. سليمان محمد الطماوي، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص ٥٢-٥٣.
(٢) المرجع السابق، ص ٣٣١.
(٣) الشيخ محمد علي السايسي، نشأة الفقه الاجتهادي وتطوره، كتاب المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية الأزهر الشريف، ص٨٩.
(٤) ابن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، الجزء الثاني، مرجع سابق، هامش، ص٢٩١.

الحالة كي يستقي قاعدته القانونية، إنما هي جميعا إرادة أو مصادر بشرية مكتوبة أو غير مكتوبة.

وفقا للتقاليد الدستورية، فإن سلطة التشريع قد تمارسها السلطة التشريعية (البرلمان) بمفردها ولا يكون ذلك إلا في الديمقراطيات النيابية، وقد تمارسها مشاركة مع الناخبين في الديمقراطيات نصف أو شبه المباشرة. كما قد يشارك رئيس الدولة ملكا كان أو رئيس جمهورية في إعداد ووضع التشريعات بدرجة تتفاوت طبقا للأسس التي يقوم عليها نظام الدولة، وقد ينفرد بالتشريع لسبب أو لآخر كما في حالة ما يكون البرلمان غير قائم أو في حالتي التفويض والضرورة.

هذا، ويمر التشريع دستوريا كان أو عاديا بعدة مراحل: هي الاقتراح والمناقشة والتصويت بأغلبية معينة حسب درجة قوة التشريع الصادر، ثم المصادقة والإصدار من جانب رئيس الدولة[1].

مصادر ومناهج الاجتهاد التشريعي:

مصادر الاجتهاد التشريعي هي الينابيع التي يستقي منها المجتهد الأحكام، فقد عرفنا معنى الحكم الشرعي فيما سبق، وأنه خطاب ا لله المتعلق بأفعال المكلفين طلبا أو تخييراً أو وضعاً، وهذا التعريف يومىء لا محالة إلى أن الحاكم ـ الذي صدر عنه الحكم الشرعي بهذا المعنى في الفقه الإسلامي –هو ا لله، إذ أن الشريعة الإسلامية قانون ديني يرجع في أصله إلى وحي السماء، فالحاكم فيه هو ا لله، وكل طرائق التعريف بالأحكام فيه إنما هي مناهج لمعرفة حكم ا لله وأحكام دينه السماوي، والإجماع قد انعقد على ذلك، وإن العقل البشري ليس له أن يشرع الأحكام ولا أن يضع التكليفات، وليس معنى ذلك أنه لا مجال لعمله بل إن له عملا، ولكنه ينطلق في عمله حيث يطلقه ا لله، معنى ذلك أن التكليفات الإسلامية يتعلق بها الثواب والعقاب، وهما أمران يتولاهما العليم الحكيم يوم القيامة، وما كان ا لله ليعذب أحدا على عمل لم يبين له طلبه فيه، ولذا قال تعالى: ﴿**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا**﴾[2].

ولا بد من تعرف أحكام ا لله في كل حدث يجد من غير أن يكون له نص صريح في بيان حكمه، فيكون عمل العقل حينئذ في استخراج النصوص الشرعية، وبيان قواعد الشرع العامة التي تعد نبراسا يهتدي بهديه، ويقبس من نوره، وتطبيق تلك المعاني على ما يجد من أحداث، ولقد قام بهذا المجهود الأئمة السابقون فأعملوا عقولهم، وصاغوا القواعد التي استنبطوا بها، وضبطوا بها الأحكام، وتركوا من الفقه ثروة مثرية كان لجهودهم العقلية فيها أثر واضح من غير خروج على الجادة ولا شرود بذلك الجهد العظيم[3].

---

(١) د. سليمان الطماوي، السلطات الثلاثة، مرجع سابق، ص٢٢٧.

(٢) سورة الإسراء، آية (١٥).

(٣) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص٦٩- ٧٤.

وبناء على هذا فإن الأصوليين اختلفوا في تحديد مصادر الحكم الشرعي، مع اتفاقهم على الكتاب والسنة مصدرين رئيسيين، ومع اتفاقهم على اعتبار الإجماع مصدرا واختلافهم في شروطه وإمكان وقوعه، ومن ثم قسموا هذه المصادر إلى مصادر متفق عليها وهي الكتاب والسنة والإجماع والاجتهاد أو القياس، ومصادر مختلف عليها وهي الاستحسان والاستصحاب (المصلحة المرسلة) والعرف وشرع من قبلنا، ومذهب الصحابي، وعلم أهل المدينة، وسد الذرائع[1].

الجدير بالذكر في هذا الصدد أن هناك من يميز في هذا الإطار بين مصادر الحكم الشرعي ومناهج التوصل إلى الحكم الشرعي في كل مصدر من مصادره، أما المصادر فهي: النقل ويشمل الكتاب والسنة وشرع من قبلنا ثم أولو الأمر ويشمل الإجماع والاجتهاد، ثم الأوضاع القائمة إذا كانت صالحة وذلك يشمل العرف والاستصحاب والعقل والبراءة الأصلية[2].

أما مناهج التوصل إلى الحكم الشرعي فهي الطرق المنهاجية للتعامل مع هذه المصادر المختلفة بهدف التوصل للحكم الشرعي، وهي منها ما يتعلق بالنقل (الكتاب والسنة) وتقع فيما بحثه العلماء في علمي علوم القرآن وعلوم السنة.

أما ما يتعلق بأولي الأمر مصدرا للأحكام (الإجماع والاجتهاد) فقد اعتبر القياس والاستحسان والاستصحاب والاستصلاح وسد الذرائع، اعتبرت هذه كلها مناهج وطرائق للاجتهاد، وهي مناهج تضبط العقل في توصله إلى الحكم التشريعي في الحالات التي يجوز له فيها ذلك[3].

هذه صورة عامة عن مصادر ومناهج الاجتهاد، سواء في ذلك الاجتهاد الفقهي أو الاجتهاد التشريعي الذي يصدر عن أو يتبنى من قبل أولي الأمر أهل الحل والعقد الذين يتعينون لهذه المهمة في شكل مؤسسي يمكن أن يطلق عليه مؤسسة الاجتهاد التشريعي.

الاجتهاد الجماعي حاجة العصر (الإجماع):

سبق الحديث في الباب الأول عن مؤسسة الاجتهاد التشريعي والعناصر المكونة لها، وهي تعد المؤسسة التي تتعين لتخريج واستنباط الأحكام من مظانها الشرعية لمواجهة ما يجد للأمة من نوازل وأحداث، وما يحقق مصالح العامة.

هذه المؤسسة "الاجتهاد التشريعي" هي الشكل المؤسسي المناسب في الوقت الحاضر للنهوض بمهمة الاجتهاد التشريعي باعتباره عنصرا من عناصر دور أهل الحل

---

(١) في تفصيل الحديث عن المصادر، راجع: عبدالرحمن تاج، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، مرجع سابق، محمد أبو زهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، الباب الثاني، باب الحكم، ص٦٩- ٤١٣. علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، مرجع سابق.

(٢) انظر: د. جمال الدين عطية، النظرية العامة للشرعية الإسلامية، مرجع سابق، ص١٨٨- ١٩٩.

(٣) د. جمال الدين عطية، المرجع السابق، ص ٢٢٩- ٢٣٦.

والعقد، وهذه المؤسسة ليست بدعا من الأمر، وإنما نجد لها أساسا في التراث الفقهي الأصولي وما جرى عليه العمل في عهد الرسول والخلفاء الراشدين وهو ما اصطلح على تسميته "بالإجماع".

فالاجتهاد من حيث كيفيته، والصورة التي يقع بها من المجتهدين ينقسم إلى:

أ ـ اجتهاد فردي.   ب ـ اجتهاد جماعي.

والاجتهاد الفردي هو كل اجتهاد لم يثبت اتفاق المجتهدين فيه على رأي في المسألة، وهو الذي دل عليه إقرار الرسول لمعاذ حين قال: أجتهد رأيي ولا آلو[1].

وهو ما جاء في كتاب عمر بن الخطاب لقاضيه أبي موسى الأشعري: "ثم الفهم الفهم فيما أدلى إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق"[2].

وهذا اللون من الاجتهاد هو ما سبق أن أطلق الباحث عليه "الاجتهاد الفقهي" وهو الذي قام عليه صرح الفقه الإسلامي، حيث كانت الموسوعات الفقهية التي تحتوي على هذه الثروة الفقهية الهائلة في التراث الفقهي نتيجة لهذا الاجتهاد الفردي من الصحابة والتابعين وأئمة الفقهاء والعلماء.

أما المظهر الجماعي للاجتهاد من قبل المجتهدين الذين هم أهل المعرفة بالنظر والاجتهاد فهو الذي يعتبر في الإسلام مصدرا من مصادر التشريع الملزم فيما لا نص فيه، وهذا أساس " الإجماع".

وبناء عليه، فإن الإجماع يعني اتفاق أهل النظر في المصالح المختلفة، الذين تعرض عليهم الحوادث ويتناولونها بالبحث وتتفق آراؤهم فيها، وبما أن هذا الاتفاق لا يكون إلا أثراً للبحث والنظر فلا عبرة فيه بموافقة من ليس أهلاً للنظر ولا بمخالفته[3].

الاجتهاد الجماعي إذاً هو كل اجتهاد اتفق المجتهدون فيه على رأي أو حكم شرعي في المسألة، بعد وفاة الرسول، ويخرج منه اتفاق العامة لعجزهم عن النظر والاستدلال[4].

ومنشأ فكرة الإجماع، أن الإسلام أساسه الشورى في تدبير شئون المسلمين، وألا يستبد أولو الأمر منهم بتدبير شئون الأمة سواء أكانت تشريعية أم تنفيذية، اقتصادية

---

(١) علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، دار المعارف، القاهرة،ط٤،ص٣١. ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، جـ١، مرجع سابق، ص١٧٥.

(٢) ابن القيم، المرجع السابق، جـ ١، ص١١١ وما بعده.

(٣) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، مطبوعات الإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر الشريف،١٩٥٩ ص٤٣٧.

(٤) علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص١٣٧.

كانت أو سياسية. قال تعالى: ﴿فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر﴾[1].

على هذا الأساس كان الرسول (صلى الله عليه وسلم) يستشير رؤوس أصحابه في الأمور التي لم ينزل فيها عليه وحي من ربه، ولما توفى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وواجهت أصحابه وقائع عديدة لم ينزل فيها قرآن، كانوا يجعلونها شورى بينهم.

وقد دلت على ذلك آثار كثيرة منها حديث علي رضي الله عنه، حين سأل الرسول عن أمر ينزل بالناس لم ينزل فيه قرآن، ولم تمض فيه سنة، فقال (صلى الله عليه وسلم): "أجمعوا له العالمين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد". وما روي عن ميمون بن مهران قال: "كان أبوبكر إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضى به فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله قضى فيه بقضاء، فربما قام إليه القوم فيقولون: قضي فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنة سنها النبي (صلى الله عليه وسلم) جمع رؤساء الناس فاستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضي به، وهكذا كان عمر وعثمان وعلي[2].

ومن هذا من بين إجماع الصحابة ما كان إلا اتفاق من أمكن جمعهم من رءوسهم وخيارهم علة حكم واقعة لم يرد نص بحكمها، وإن الذي دعاهم إلى اتباع هذه السبيل هو العمل بالشورى التي أوجبها الله وسار عليها الرسول[3]، وإن هذا هو الاجتهاد الجماعي الذي يمكن أن ينظم اليوم في شكل مؤسسي توضع له الضوابط والشروط اللازمة للعضوية فيها بحيث تضم المجتهدين من فقهاء الإسلام ومن لديهم ملكة الاستنباط على وجه الخصوص بالإضافة إلى الخبراء والفنيين من أهل الاختصاص ـ على نحو ما سبق بيانه ـ بحيث تكون مؤسسة الاجتهاد وعاء يجمع المجتهدين، وتتعين للاجتهاد التشريعي للأمة وتعمل على أساس من الشورى وقواعد ومناهج الاجتهاد السابقة، وهذا يسهم إلى جانب الاجتهاد الفردي الفقهي الإسلامي وفقا لمنهج يجمع بين النظرة المقارنة للمذاهب والمدارس الفقهية المتعددة، وبينها وبين القوانين العالمية الوضعية من جانب آخر.

ولا يخفى ما لهذا المنهج من الاستفادة من ميزات وإيجابيات هذه القوانين في ظل الوعي بما يمكن ويحسن اقتباسه وهضمه وإعادة تمثيله، وما لا يمكن. كما ينبغي أن يجمع هذا المنهج بين الأصالة والتجديد والتطور الذي يبقى على الأصيل الصالح، ويطور الجديد النافع للقضايا والوقائع المعاصرة[4].

---

(١) ابن القيم، أعلام الموقعين، جـ١، مرجع سابق، ص ٥١.
(٢) ابن القيم، أعلام الموقعين، جـ١ ،مرجع سابق، ص٥١.
(٣) د. عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي مرنة، مرجع سابق، ص١٢.
(٤) في معالم التجديد والتقنين الفقهي وفتح أبواب الاجتهاد والمنهج الذي يجب أن يتبع في ذلك راجع: د. يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مرجع سابق، ص٢١- ٤٦.

المبحث الثاني

التدبير النظمي

(بناء وتطوير الإجراءات والمؤسسات)

مفهوم التدبير النظمي:

التدبير النظمي وجه من أوجه التدبير ومواجهة المواقف والأحوال، وقد تحددت زمانا ومكانا، وذلك برؤية واعية وصائبة من منطلق تقدير العواقب والمآلات تقديراً منضبطا بالأصول الإسلامية.

وإذا كان الاجتهاد التشريعي اجتهادا خاصا بالقواعد العامة الملزمة، فإن التدبير النظمي لون من الاجتهاد، ويعني استفراغ الجهد وبذل الوسع والطاقة الذهنية من قبل "المختص أو نقول المتخصص" من أجل بناء وتطوير المؤسسات والأشكال والإجراءات النظامية اللازمة لتحقيق المصالح العامة والمقاصد الشرعية التي تتحقق من خلال القيام بالواجبات الكفائية (العامة)، ومن ثم فإن تعيين وإقامة القائمين على الفروض أو الواجبات الكفائية العامة (تولية وعزلا) تدخل في مفهوم التدبير النظمي.

وإذاً، فإذا كانت الرؤية الإسلامية تفرق بين الوسائل والأدوات من جانب، والغايات والمقاصد من جانب آخر، فإن التدبير النظمي يرتبط بالوسائل والأدوات التي تحقق المقاصد والمصالح الشرعية، وهذا الجانب من جوانب تدبير الأمور العامة في الأمة لا يقل أهمية عن الاجتهاد التشريعي، لأن الأبنية المؤسسية أو الأشكال النظامية والاجرائية إن هي إلا "ذرائع" لأداء الواجبات الكفائية (العامة)، حيث تتعين هذه المؤسسات للقيام بها، ومن ثم فإن التدبير النظمي يقوم منهاجيا على قاعدة الذرائع فتحا وسدا.

والذرائع مفهوم أصولي يعني الوسيلة أو السبب.."هي التوسل إلى ما هو مصلحة"[(١)]، وأطلق عليها "فتح الذرائع"، كما قد تكون توسلا إلى مفسدة، وفي هذه الحالة يطلق عليها "سد الذرائع". فقاعدة الذرائع ذات شقين، أحدهما يعني أن وسيلة المطلوب وجوبا أو ندبا أو إباحة مطلوبة بقدر ذلك الطلب، وهو المعبر عنه: "بفتح الذرائع" ثانيهما أن وسيلة المحرم محرمة، وما يؤدي إلى المفسدة يمنع، وهذا الشق يعبر عنه (بسد الذرائع)[(٢)].

سد الذرائع إذن، يعني "حسم مادة وسائل الفساد دفعا لها"، فمتى كان الفعل السالم

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٤، مرجع سابق، ص١٣٠.

(٢) د. حسين حامد حسان، نظرية المصلحة، مرجع سابق، ص٢٠٢.

عن المفسدة وسيلة للمفسدة منع من ذلك الفعل في كثير من الصور[1]. هذا يعني فيما نحن بصدده من التدبير النظمي إلغاء أو تعديل وتطوير و مراجعة الأبنية المؤسسية والإجراءات النظامية على ضوء مآلات أدائها نفعا أو ضرا أو فاعلية وكفاءة في الأداء، بحيث يأتي هذا التعديل والتطوير في النظم والإجراءات، والقائمين عليها سدا لذريعة القصور وعدم الفاعلية في تحقيق المقاصد والغايات.

أما فتح الذريعة فهي الوسيلة إلى المصلحة والمنفعة المعتبرة شرعا، سواء أكان هذا الاعتبار واجبا أم مندوبا أم مباحا، ومن ثم تأخذ الوسيلة حكم مقصدها في الاعتبار الشرعي. وكما سبق القول فإن المؤسسات والأشكال النظامية لأهل الحل والعقد هي وسائل للقيام بالواجبات الكفائية، حيث تلتزم هذه المؤسسات ابتداء بتحقيق هذه الواجبات الكفائية العامة، وتدور معها وجودا وعدما [2]، ومن ثم فإن بناء المؤسسات ابتداء يعد واجبا شرعيا من الواجبات الكفائية التي تتعين على القادرين المؤهلين لها من ذوي الاختصاص على أساس قاعدة فتح الذرائع، وقاعدة ما لا يقوم الواجب إلا به فهو واجب.

يجمل ما سبق ويجليه قول الإمام القرافي: "اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكره وتندب وتباح، فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة فوسيلة الواجب واجبة، وموارد الأحكام على قسمين: مقاصد: وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم أو تحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها، والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل وما يتوسط يتوسطه"[3].

وبناء على التكييف السابق للأشكال النظامية والإجرائية باعتبارها ذرائع لمقاصد وغايات، فإن هناك جانبا آخر يمثل عاملا هاما من عوامل التدبير النظمي يتعلق بموقع هذا الجانب في الأصول (الوحي)، حيث لم ترد في القرآن آية واحدة عن الأشكال المؤسسية أو النظامية للدولة الإسلامية، في الوقت الذي وردت فيه آيات متعددة للواجبات التي ينبغي أن يقوم بها النموذج الإسلامي لنظام الحكم مثل آيات الجهاد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. والاجتهاد التشريعي (الاستنباطي) **﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾**، والقضاء بين الناس

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص١٩٨.

(٢) انظر: نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة، دراسة مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، رسالة ماجستير، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٨، ص٢٨٠-٢٨١.

(٣) الإمام القرافي، الفروق، وبهامشه حاشية أضواء الشروق على أنواء الفروق لابن الشاط، تونس، المطبعة التونسية، ١٨٨٤، ص٤٠.

بالعدل..لخ[١]، بمعنى آخر فإن الأشكال النظامية تقع في منطقة العفو من الأصول الإسلامية التي تركت لاجتهاد الناس وفقا لحاجاتهم ومصالحهم ومتغيرات الزمان والمكان.

وهذا مرجعه إلي الخصيصة التي تتميز بها الأصول الإسلامية (القرآن والسنة) في جمعها بين المرونة والثبات[٢]. ولعل هذا لحكمة اقتضاها الله وهي أن القرآن الكريم والسنة المطهرة لو تعرضا للشكل التنظيمي للدولة لأصبح ذلك الشكل صبغة دينية مقدسة يجري عليها العمل في كل الظروف وفي كل العصور، وعند جميع المسلمين مقيدا، وأصبح الشكل التنظيمي للدولة جامدا وتقليديا لا يمسه أحد والإ عد من المارقين.

إن المجتمعات البشرية في تغير مستمر، والقاعدة الأصولية الإسلامية تقضي بتغير الأحكام تبعا لتغير الأزمان، ومن ثم كان موقف القرآن والسنة من قضية النظامية موقفا يتفق مع كون الإسلام الدين الخاتم، الأمر الذي يقضي بترك الأبعاد النظامية والجوانب المؤسسية باعتبارها من الوسائل لاجتهادات البشر طبقا للواقع المعاش[٣].

ولعل هذا كان مثار لبس وسوء فهم لدى البعض، حيث اعتبروا الحياة السياسية الإسلامية خاصة على عهد النبوة خلوا من المؤسسية، ويعزي هذا الرأي القصور في الناحية النظامية (في زعمهم) إلى إخفاق النبي-على حد تعبيرهم-في رؤية الضرورة التنظيمية[٤].

هذا الرأي، فضلا عن غفلته عن خصيصة الثبات والمرونة في الشريعة الإسلامية وفقهها، فيه عدم استقامة علمية لتجاوزه الحقيقة العلمية والتاريخية، حيث كانت الدولة الإسلامية على عهد النبوة، ومن بعده عهد الخلافة الراشدة، لها نظامها السياسي بمؤسساته وأبنيته، وهي وان كانت تتسم بالبساطة وعدم التعقيد فذلك مرجعه إلى بساطة الحياة والأدوار المناطة بها، إلا أن المؤسسات في هذا العهد قد نهضت بالغايات والمقاصد العامة للدولة في ذاك الوقت، والتي تمثلت بالأساس في جعل الدعوة وتبليغها إلي شبه الجزيرة العربية، انطلاقا من مركزها في المدينة المنورة، وحمايتها بالجهاد القتالي، بالإضافة إلي الواجبات الداخلية في تصريف شئون المسلمين، والفصل في خصوماتهم، وتدبير شئونهم الاقتصادية، واقامة الشعائر الدينية، وتعليم المسلمين وتبصيرهم بأمور

---

(١) د. محمد أحمد خلف الله، القرآن والدولة، مجلة الكاتب، عدد ١٣٩، اكتوبر، ١٩٧٢، ص٢٥.
(٢) راجع نماذج من المرونة والثبات في القرآن الكريم والسنة النبوية في: د. يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، مرجع سابق، ص٢٠١-٢١٤.
(٣) د. محمد أحمد خلف الله، القرآن والدولة، مجلة الكاتب، مرجع سابق، ص٢٨.
(4) Ilse Lichtenstsdter, Islam and Modern Age, (New York: 1958) p.71.

دينهم... الخ[1].

هذا عن مفهوم التدبير النظمي ودواعيه وأهميته. يبقى سؤال يتعلق بضوابط ومنهاجية هذا التدبير.

ضوابط التدبير النظمي:

هذا الموضوع له أهميته العلمية من ناحية التأصيل المنهاجي للطرائق التي يقوم عليها التدبير النظمي استمدادا من طرائق الاجتهاد الفقهي الأصولي، وتفريعا عليها في هذا المجال النظمي والمؤسسي والإجرائي.

وتشير الدراسة بإيجاز إلي أن منهاجية التدبير النظمي ينبغي أن تأخذ في اعتبارها ما يأتي:

١- التجديد النظمي هدفا ومحصلة للتدبير، لا يعني الاستخفاف بكل قديم وفتح الأبواب لكل جديد بدعوى أن الجديد دائما يمثل الرقي والتقدم، والقديم يمثل التخلف والانحطاط، وبالتالي فإن التجديد يلزمه التخلص من القديم، ومحاولة هدمه، هذه النظرة سيطرت على نظريات الإنماء (التنمية) السياسي في العالم الثالث بصفة خاصة، التي اعتبرت أن تحقيق التنمية والتحديث لا يتمان إلا من خلال نقل كلي أو جزئي للمؤسسات السياسية الأوروبية من خلال وسائل مختلفة[2]، يواكبه القضاء على المؤسسات الأصلية التي نشأت ونمت وتطورت تلقائيا في بيئتها، حيث نظر إليها على أنها مؤسسات تمثل الجمود والتخلف، وبالتالي تعتبر عائقا من عوائق التنمية والتحديث المتمثلة في نقل المؤسسات الأوروبية[3].

وقد أدى ذلك إلي العديد من الآثار والنتائج غير المرغوب فيها، كانت خلاصتها تشويه المجتمع وخلخلته، واطراد تدهوره وفقدانه لفعالياته الذاتية دون أن يستطيع اكتساب فعاليات حديثة.

٢- أن التجديد المؤسسي من خلال التدبير النظمي، كما أنه لا يعني القضاء على القديم باطلاق وفتح الأبواب لكل جديد، فإنه أيضا لا يعني التقوقع على القديم ورفض كل جديد مهما يكن في القديم من ضرر ومهما صاحب الجديد من نفع، فإن ذلك في

---

(١) في دراسة المؤسسات المختلفة التي قامت على عهد النبوة تفصيلا. راجع:
الكتاني الفاسي، التراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدينة الإسلامية في المدينة المنورة العلية، المطبعة الاهلية، الرباط، ١٣٤٦هـ.

(٢) انظر: سيد غانم، نقل المؤسسات السياسية ما بين التقليدية والحداثة، ندوة المتغيرات السياسية الحديثة في الوطن العربي، ١٥-١٨ يناير ١٩٨٨، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، ص٣، ٤.

(٣) نصر محمد عارف، نظريات التنمية، مرجع سابق، ص٢٧٤.

جوهره إغلاق لأبواب الإبداع للاجتهاد، رغم قيام دواعيه الشرعية على النحو السالف بيانه.

فهناك من لديه تصور خاطئ بأن الدولة كي تكون إسلامية بالمعنى الصحيح فلا بد أن تقوم على نسق الخلافة الأولى وأنظمتها المالية والاقتصادية غير المعقدة على نحو ما في القرن العشرين. وهذا بالقطع تصور خاطيء، لأن الأصول الإسلامية-كما سبق القول- لم تأت في خصوص الأنظمة والأساليب بتفاصيل جزئية، وإنما تركتها للاجتهاد البشري بطرائقه الشرعية لاستنباط الأساليب والأشكال التي تناسب حاجات كل عصر[1].

٣- التجديد من خلال التدبير النظمي لا يعني رفض كل شيء جاء عن الغير، أيا كان ذلك الشيء وذلك الغير، فقد نستطيع أن نأخذ بعض الأطر أو الأشكال المناسبة لنا لنضع داخلها مضامينا ومفاهيمنا الخاصة، بشرط ألا يكون مبعث ذلك مجرد الرغبة في التقليد للنموذج الغربي بشكل خاص، بل تكون الحاجة إلي التحسين هي الباعث على التطوير، فقد نقتبس بعض الجزئيات والصور من هنا أو هنالك إذا كنا في حاجة حقيقة إليها، ولم يكن عندنا ما يغني عنها، ولم تكن منافية لأصولنا وجوهر حضارتنا، وخصوصا ما كان يتعلق بما يطلق عليه اسم "أحكام المراسم أو الإجراءات أو غير ذلك من النواحي الشكلية التي لم تتعرض الشريعة لها إلا بالإجمال، نظرا لشدة قابليتها للتغير حسب الزمان والمكان والحال[2].

والآن، ننتقل إلي جانب آخر من جوانب التدبير النظمي والمتعلق بإقامة وتعيين القائمين على فروض الكفاية المتعينين لها.

إقامة المتعينين للفروض العامة (الكفائية):

هذا بعد ثان للتدبير النظمي يتعلق بإجراءات وتعيين القائمين على الفروض الكفائية (العامة)، وهو ما يعرف لدى كتاب نظرية النظم السياسية الغربية "بشغل الأدوار"، وقد يعبر عنها بـ "التجنيد السياسي".

هذا الوجه من التدبير النظمي أطلق عليه فقهاء السياسة الإسلامية "الولاية" و"التقليد"، وهما لفظان يستخدمان للدلالة على عملية تنصيب من توافرت فيه الشروط في وظيفة معينة، أو هما يطلقان على العملية التي تعني "إسناد اختصاص مؤسس على الشرعية لمباشرة نشاط محدد أو تصرف عام لتحقيق جانب من جوانب التكليف العام، أو الوفاء بأحد المقاصد الشرعية، بمعنى التصرف لجلب مصلحة أو درء مفسدة في

---

(١) محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، مرجع سابق، ص٨، ٥٤.
(٢) يوسف القرضاوي، الفقه الاسلامي بين الأصالة والتجديد، مرجع سابق، ص٢٤.

حدود مضمون عقد الولاية، بحيث يكون معزولا فيما سوى ذلك[1].

ومن ثم، فإن إقامة المتعينين للفروض الكفائية من منطلق التدبير النظمي يتعلق باختيار الخليفة (رئيس الدولة) والعقد له وتقليد المستنابين للخليفة على الولايات العامة.

١- الخليفة: توليته وعزله:

لقد حدد الفقه السياسي الإسلامي وسيلتين لإسناد السلطة السياسية، حيث قال بعضهم: لا تكون الإمامة إلا بنص من الله سبحانه وتوقيف، وكذلك كل إمام ينص على إمام بعده فهو بنص من الله سبحانه على ذلك وتوقيف عليه[2]، وقال قائلون: قد تكون بغير نص ولا توقيف، بل بعقد أهل العقد[3].

والذين قالوا إن طريق تمييز الإمام ونصبه هو الاختيار والعقد والبيعة هم جميع المعتزلة، وجميع الخوارج، وجميع الأشعرية والجمهور الغالب من أهل السنة وأصحاب الحديث، فيما عدا "البكرية" الذين قالوا إن أبا بكر تولي الخلافة بنص من الرسول (صلى الله عليه وسلم)[4].

والذي يعنينا هو الطرق الثاني وهو اختيار الخليفة والعقد له عن رضا واختيار من قبل أهل الاختيار باعتبارهم فئة من فئات أهل الحل والعقد على نحو ما سبق.

اختيار الخليفة والعقد له:

إن التطور الدستوري والنظمي المعاصر فيما يتعلق بإجراءات الترشيح والانتخاب يمكننا من فهم تصور فقهاء السياسة الإسلامية لقضية "اختيار الإمام والعقد له عن طريق البيعة، حيث يقول الماوردي: "فإذا ثبت وجوب الإمامة ففرضها على الكفاية كالجهاد وطلب العلم، فإذا قام بها من هو من أهلها سقط، ففرضها على الكفاية، وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان: أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماما للأمة، والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة، وليس من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم، وإذا تميز هذان الفريقان من الأمة في فرض

---

(١) ابراهيم عبدالصادق محمود، الاختبار للوظيفة العامة، مرجع سابق، ص٢٨٤، ٢٨٥.

(٢) في الرد على القائلين-بالنص كطريق لنقل السلطة وإسنادها وإبطال حججهم وإثبات الاختيار،
انظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج٣، مرجع سابق، ص٢٦٦-٢٧٠.
الإمام الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص٤١٠-٤٣٤.
وفي يوسف ايبش: نصوص الفكر السياسي الاسلامي، مرجع سابق، ص٢٧٦-٢٨٨.
الإمام الغزالي: فضائح الباطنية، مرجع سابق، ١٣٢-١٤١.

(٣) أبوالحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج٢، مرجع سابق، ص١٤٨.

(٤) د. محمد عمارة: المعتزلة وأصول الحكم، كتاب الهلال، عدد ٤٠٠، أبريل ١٩٧٤، ص٣٥.

الإمامة وجب أن يعتبر كل فريق منهما بالشروط المعتبرة فيه[1].

بالتأمل في النص السابق نخلص إلى الآتي:

أ- إن عملية إسناد السلطة لرئيس الدولة و المشاركة فيها، سواء بالترشيح أو الاختيار وفقا للشروط، لهى فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين.

ب- أهل الأختيار هم الهيئة الناخبة بشروطها التي تختار (تنتخب) من بين الفريق الآخر (أهل الإمامة وهم المرشحون) أصلحهم للإمامة.

ج- إن عملية الاختيار (الانتخاب) تقوم على الوعي بظروف المرحلة التاريخية والاجتهاد في انتقاء أصلح المرشحين لها (رجل الوقت)، إذ يجب على أهل الاختيار أن يتصفحوا أحوال أهل الإمامة، فيقدموا منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا ومن يسرع الناس إلي طاعته ولا يتوقفون عن بيعته، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلي اختياره عرضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم له الإمامة، فإن كان أحدهما أعلم والآخر أشجع روعي في الاختيار ما يوجبه حكم الوقت[2].

ولعل الشروط التي وضعها الفقهاء في المرشح للإمامة تجعل المهمة الملقاة على عاتق الناخب (أهل الاختيار) في اختياره للمرشح المناسب من بين المرشحين على أساس هذه الشروط تجعل منها مهمة ذات أهمية عالية، ومستوى رفيع في الموازنة والترجيح، ومن ثم كانت شروط أهل الاختيار التي اشترطها الفقهاء فيهم تمكنهم من الاجتهاد في عملية الاختيار على ضوء الفهم لظروف المجتمع السياسي والاقتصادي والاجتماعي[3]، ومن ثم فهي تعد صورة من صور التدبير النظمي.

الجدير بالذكر في هذا المقام أنه نتيجة لعدم التفرقة بين مرحلة الترشيح للإمامة (رئاسة الدولة) ومرحلة الاختيار (الانتخاب) أو البيعة والعقد للإمام، حدث لبس في الفهم جعل البعض يضيف طرقا لانعقاد الإمامة (طرقا لنقل السلطة) بالإضافة إلي الاختيار من أهل الاختيار والنص، ثم الغلب أو الاستيلاء على السلطة (اغتصابها)، فقد جعل هؤلاء من العهد أو الاستخلاف عن طريق عهد الخليفة القائم بالخلافة في حياته إلي شخص آخر ليكون هو الخليفة من بعده، كما فعل أبوبكر مع عمر، وعمر مع أهل

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق،ص٥-٦. أبويعلي الفراء، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص١٩.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٧. أبويعلي الفراء، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٢٣.

(٣) في شروط أهل الاختيار وأهل الامام، راجع: ٢٣٣-٢٣٧.

الشورى، وتحدث بعض المحدثين عن الاستخلاف الفردي والاستخلاف الجماعي وولاية العهد باعتبارها طرائق لتنصيب الإمام[1].

والحق، فإن العهد أو الاستخلاف تنظير للسوابق التاريخية التي عمل بها أبوبكر وعمر، حيث عهد أبوبكر بالخلافة إلي عمر من بعده في حياته، فأثبت المسلمون إمامته بعهده، وعمر بن الخطاب عهد بها إلي أهل الشورى ليكون الخليفة من بينهم، وهذه السوابق التاريخية والتقنين أو التنظير لها كان في حقيقة أمره مرحلة ترشيح لا أكثر، و لم يدخل كل من عمر وعثمان في الخلافة إلا بعد مبايعة المسلمين لهم مبايعة انعقاد عن رضا واختيار. إن ما حدث في السقيفة من ترشيح أبي بكر، وما اتخذه أبوبكر في شأن العهد إلي عمر (ترشيحه) بالخلافة من بعده، أو ما فعله عمر في جعلها شورى بين أهل الشورى الستة، هذه كلها من قبيل الإجراءات الاجتهادية المتعلقة بطرق الترشيح لرئاسة الدولة، والتي لم يرد بخصوصها نص ملزم من القرآن الكريم أو السنة، وإنما هذه اجراءات تقع في منطقة "العفو" المتروكة لاجتهاد الناس حسب مقتضيات ظروفهم ومستوى تطورهم الحضاري والنظمي على وجه الخصوص، بدليل أن اجتهاد عمر في السقيفة، بمبايعة أبي بكر اختلف عن اجتهاده وهو خليفة بالعهد بها إلي أهل الشورى، وهو في هذا وذاك يختلف عن اجتهاد أبي بكر في عهده إلي عمر، فهي كلها طرق وإجراءات اجتهادية في كيفية الترشيح وذلك بخلاف البيعة التي بموجبها تتم المبايعة للخليفة مبايعة انعقاد[2].

الطبيعة العقدية للبيعة:

البيعة لغة ضد الشراء، والبيع الشراء أيضا، وبعت الشيء شريته، والبيعة الصفقة على إيجاب البيع وعلى المبايعة والطاعة، والبيعة المبايعة والطاعة. وقد تبايعوا على الأمر كقولك: أصفقوا عليه، وبايعه عليه مبايعة عاهده، وبايعته من البيع و البيعة جميعا. وفي الحديث "ألا تبايعوني على الإسلام" هو عبارة عن المعاقدة و المعاهدة، كأن كل واحد منهما باع ما عنده من صاحبه وأعطاه خالصة نفسه وطاعته ودخيلة أمره[3].

والمدلولات اللغوية السابقة لكلمتي البيعة والعقد تدل على ترادفهما، فالعقد معاهدة ومعاقدة وميثاق، والعقد: العهد وهو أوكد العقود، والبيعة مثله فهي تعني المعاقدة

---

(١) راجع: كايد يوسف محمود قرعوش، طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الاسلامية والنظم الدستورية، مرجع سابق، ص١٧٥-١٨٩.
د.صلاح الدين دبوس،الخليفة توليته وعزله، اسهام في النظرية الدستورية الاسلامية. مرجع سابق،١٤١-١٦٩

(٢) انظر: في هذا المعنى: د. محمد أحمد خلف الله، القرآن والدولة، مجلة الكاتب، عدد ١٣٩، اكتوبر ١٩٧٢. والعدد ١٤٠ نوفمبر ١٩٧٢

(٣) مادة بيع: في ابن منظور، لسان العرب

والمعاهدة، والعقد والبيعة تقتضي عاقداً أو مبايعاً، وهم أهل العقد أو المبايعون أو أهل البيعة[(١)]. وهم من سبق الإشارة إليهم بـ "أهل الاختيار" وتقتضي مبايعاً أو معقوداً له وهو "الخليفة أو الإمام" وعقد ذو مضمون يحدد التزامات طرفي العقد.

والإمامة أو الخلافة (رئاسة الدولة) تنعقد بمبايعة أهل الاختيار مبايعة قائمة على الرضا والاختيار، فالمبايعة عقد مراضاة واختيار لا يدخله اكراه ولا اجبار[(٢)]، فالعقد ليس بيعة ذات طبيعة شكلية من قبيل صفق اليد، وإنما من حيث جوهرها تعني الرضا والانقياد واظهار ذلك فلا بد من أن يقترن بالعقد قبول من طرفي العقد الإمام (رئيس الدولة) المعقود له والعاقدين (أهل الاختيار)[(٣)].

أما العقد مضمونا أو البيعة معنى، فهي تعني التزامات متبادلة بين طرفيها، فالبيعة هي العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره[(٤)].

أما المبايع له (الحاكم) فيلتزم بالحكم بالعدل وتدبير أمور الأمة و مصالحها على مقتضى النظر الشرعي، وقد أوجب الله الوفاء بالعقود. قال تعالى: ﴿**يأيها الذين ءامنوا أوفوا بالعقود**﴾[(٥)]. فإذا أخل أحد طرفي العقد بالتزاماته اختلت الشرعية الإسلامية، ووجب تدخل الوظيفة الرقابية انطلاقا من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حسب القواعد السابقة، سواء في مواجهة الرعية العاصية، أو الحاكم الجائر، حتى تصل إلي العزل.

ولا يفوتنا أن نتذكر بأن فكرة العقد أو البيعة بين الإمام وأهل الاختيار فكرة واقعية حقيقية، تختلف عن مثيلتها في الفكر السياسي الغربي عند كل من "هوبز ولوك وروسو"، حيث يعتبر العقد الاجتماعي عند هؤلاء المفكرين الغربيين حالة افتراضية خيالية لا تقوم على أساس واقعي كفكرة العقد عند علماء السياسة الإسلامية، حيث تخيل الأولون حدوث العقد الاجتماعي بين طرفيه في عصور سحيقة لا يوجد عليها برهان تاريخي[(٦)]. بينما ترتكز فكرة العقد أو البيعة في الإسلام على أساس تاريخي ثابت

---

(١) في مفاهيم العقد والبيعة انظر: فاضل زكي، نظرية العقد السياسي في الفكر السياسي العربي الإسلامي، المجلة المصرية للعلوم السياسية، القاهرة، عدد ٥١ يونيه ١٩٦٥، ص٨٢ ومابعدها.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٧.

(٣) القاضي عبدالجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج٢٠، مرجع سابق، ص٢٥١.

(٤) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص٦٠٨.

(٥) سورة المائدة، آية (١).

(٦) انظر: جورج ساباين، تطور الفكر السياسي، ج٣، ترجمة حسن جلال العروس، مراجعة وتقديم، د.عثمان خليل عثمان، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٤، ص٦٣٣-٦٤٠. =

يعود إلى أبعد من عصر الخلفاء الراشدين، حيث عهد الصحابة إلي أبي بكر بالخلافة في سقيفة بني ساعدة، وإنما تعود إلى العهد النبوي المكي حيث بيعة العقبة الأولى في السنة الثانية عشرة من البعثة[1].

نتائج الصيغة العقدية للبيعة:

ويترتب على الصيغة العقدية للبيعة نتائج سياسية لها أهميتها وآثارها على تكييف أساس السلطة السياسية، وهل هي نيابة أم وكالة عن الأمة أم إجارة (أجير)، حيث ناقش الفقهاء فكرة أن الإمام يمثل الأمة أو هو نائب عنها ويمارس اختصاصاته كوكيل لها، فالأمراء وكلاء العباد على نفوسهم، وهم بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر[2].

والوكالة تعني الحفظ والضمان والتفويض، فالإمامة بهذا المعنى وكالة أي نيابة على سبيل التفويض من الأمة، وهناك من يذهب إلي تكييف السلطة السياسية على أنها نوع من الإجارة، فهي نوع من عقود الأعمال يتقاضى عليها الموظف أجره نظير أدائه لها، يؤيد هذا ما روي عن أبي مسلم الخولاني عندما دخل على أمير المؤمنين معاوية ابن أبي سفيان، فقال: السلام عليك أيها الأجير، فقالوا: قل: السلام عليكم أيها الأمير، فرد: السلام عليك أيها الأجير، إلي أن قال معاوية: دعوا أبا مسلم فإنه أعلم بما يقول، فقال: إنما أنت أجير استأجرك رب هذه الغنم لرعايتها، فإن أنت هنأت جرباها وداويت مرضاها، وحبست أولاها على أخرها، وفاك سيدها أجرك، وإن أنت لم تهنيء جرباها، ولم تداو مرضاها، ولم تحبس أولاها على أخراها عاقبك سيدك. وتكييف السلطة على أنها إجارة تجد أساسها في قوله تعالى: ﴿**إن خير من استئجرت القوي الأمين**﴾[3].

والسلطة السياسية في فقه السياسة الإسلامية ذات طبيعة تمثيلية-اكتفائية-بمعنى أنها من قبيل الواجبات الكفائية التي إن قام بها البعض نيابة عن الأمة سقط الاثم عن الباقين، وإن لم يقم بها أحد أثم جميع الأمة.

كما يترتب على الصيغة العقدية السابقة "فكرة فسخ عقد البيعة"، وهو ما يعني "فكرة عزل الإمام"، حيث إن العقد قام على أساس اختيار الخليفة وفقا لشروط معينة توافرت فيه ابتداء، وفقدان بعض هذه الشروط يؤثر على استدامة الخليفة في مركزه رئيسا للدولة، والذي يتغير به حاله فيخرج به عن الإمامة شيئان: جرح في عدالته-أي

= جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة د. علي مقلد، مرجع سابق، ص٢٩٥ ومابعدها، ص٣٣٥ ومابعدها.

(١) د. محمد ضياءالدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص٢٦٠.

(٢) ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص٢٤.

(٣) سورة القصص، آية (٢٦).

وفي تفاصيل هذه المناقشة راجع: إبراهيم عبدالصادق محمود،الاختيار للوظيفة العامة، مرجع سابق،ص١٧-١٩.

أن يصير فاسقا، أو أن يطرأ على بدنه نقص سواء في الحواس أو الأعضاء أو التصرف (العقل) على التفصيل الوارد في باب الإمامة عند علماء الكلام وفي كتب الأحكام السلطانية[1].

كما أن الخليفة وفقا لالتزامات العقد يكون مسئولا مسئولية سياسية تقتضي منه أن يكون تصرفه على الرعية منوطا بالمصلحة، وأن يلتزم بالقيم الإسلامية في ممارسته وسلوكه السياسي، ومسئولا مسئولية جنائية عن تصرفاته التي تخل بعدالته[2]، فإن ذلك يقتضي عزل الخليفة.

فما هي الجهة التي تملي عزل الخليفة، وكيف؟

الجهات التي تعزل الخليفة:

من تحليل الدلالات اللغوية للحل والعقد، وتحليل مضمون الصيغة العقدية للسلطة السياسية للخليفة على نحو ما سبق في الباب الأول، نتبين أن عزل الخليفة هو حل لعقد التولية إذا لم يقم بما يوجبه العقد. وطبيعي أن الجهة التي عقدت العقد هي الجهة التي تملك حله، والخليفة متى زاغ عن ذلك (العدالة بمعنى موافقة الشريعة) كانت الأمة عيارا عليه في العدول إلى غيره وسبيلهم معه فيها كسبيله مع خلفائه وقضاته وعماله وسعاته ان زاغوا عن سننه عدل بهم أو عدل عنهم[3].

١ – أهل الحل والعقد:

أهل الحل والعقد هم بفئاتهم جميعا ممثلون للأمة، ومتعينون للقيام بالفروض أو الواجبات الكفائية (العامة) للأمة، وهم المسئولون عن عزل الخليفة الجائر، ومن الفئات التي يضمها أهل الحل والعقد فئة الفقهاء المجتهدين وأصحاب الرأي الشرعي الاجتهادي، هؤلاء يكونون في مقدمة فئات أهل الحل والعقد بإعلان الرأي في الخليفة الجائر ووجوب عزله وسقوط طاعته، وذلك بعد استنفاد القواعد والأساليب الرقابية السالفة.

أما الفئات الأخرى لأهل الحل والعقد فهم جميعا وبالنظر لما يتوفر فيهم من شروط،

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص١٧.
(٢) في أبعاد المسئولية السياسية والجنائية للخليفة والتي توجب عزله.
راجع: كايد يوسف عرقوش، طرق انتهاء ولاية الحكام، مرجع سابق، ص٢٣٢–٢٥٠.
(٣) في أسباب العزل وموجباته انظر:
البغدادي، أصول الدين، مرجع سابق، ص٢٧٨.
[illegible] بن عمر بن سليمان الدميجي، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، مرجع سابق، ص٤٦٨–٤٨٥.
الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. تحقيق وتعليق وتقديم محمد يوسف موسى، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٥٠، ص٤٢٥.

فهم أصحاب رأي مستنير، وهم مع العلماء يضيفون إليهم الشوكة والمكنة من عزل الخليفة، وجميع أهل الحل والعقد من العلماء و الخبراء وقادة الجند وأهل الاختيار جميع هؤلاء، هم الطليعة القائدة أو هم قادة الرأي في الأمة، بحيث تتبعهم الأمة فيما يتخذونه من مواقف سياسية لاسيما فيما يتعلق بالموقف من جور الخليفة، فإن دور الأمة دور الظهير والنصير لأهل الحل والعقد وفي طليعتهم علماؤها وفقهاؤها باعتبارهم حراس الشرعية.

ولا حجة لمن يرى أن ذلك من قبيل إطلاق القيود للفوضوية والغوغائية، لأن الورع والعدالة، وبالتالي فهم أمناء على الأمة ومصالحها بعيدون عن شبهة الغوغائية والفوضوية فيما يتخذونه من مواقف[1].

٢- محكمة دستورية عليا:

قد يحدث حجاج ولجج بين أهل الحل والعقد من جانب، والخليفة من جانب آخر حول تصرفات الأخير وسلوكه السياسي، مما قد يؤدي إلى انقسام في صفوف أهل الحل والعقد، وهنا نجد أنفسنا أمام حالة من حالات التنازع التي ينبغي الرجوع فيها إلي حكم الله ورسوله. قال تعالى: **﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾**[2].

والذي يستطيع الرد في هذه الحالة والاحتكام إلى كتاب الله وسنة رسوله فيما هو متنازع فيه تشكيل قضائي. بمعنى أن تتكون هيئة محكمة من القضاة المجتهدين العدول للفصل في النزاع بين الأمة والحكام بالرد إلي الأصول الشرعية، فإن انتهت إلي حكم بالعزل وجبت الطاعة من قبل الخليفة. وهذا يقتضي مجتمعا يحترم القانون ويرغب حقيقة في اتباعه، وبالقطع فإن هذه المحكمة بإجراءاتها وترتيباتها النظامية يمكن أن نجد لها قياسا في تراثنا الفقهي والتطبيقي. فقد وجدت محكمة سميت "ولاية المظالم" كانت لها صلاحية النظر في نظام الخليفة وعماله وولاته، وكان يمكن لهذه المحكمة أن تنظر في أمر عزل الخليفة، ولكن الخلفاء كانوا في غالب الأحوال يرأسون النظر في المظالم، ومن ثم لم نجد سابقة في التاريخ السياسي الإسلامي لذلك، وإن لم يوجد ما يمنع فقها وشرعا من ذلك[3].

٣- إقامة المستنابين (أصحاب الولايات العامة):

وهذا يعد من أبعاد التدبير النظمي الذي عبر عنه الباحث بإقامة أصحاب الفروض

---

(١) انظر: في هذا المعنى: كايد يوسف عرقوش، طرق انتهاء ولاية الحكام، مرجع سابق، ص٢٥٩-٢٦٠.
(٢) سورة النساء، آية (٥٩).
(٣) راجع: أبوالأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص١٣٠-١٣٦.
محمد كايد يوسف عرقوش، طرق انتهاء ولاية الحكام، مرجع سابق، ص٢٥٨-١٦١.

الكفائية العامة، وهو ينبثق عن الصيغة العقدية السابقة لتولية الخليفة (رئيس الدولة)، حيث إن عقد الإمامة هو العقد الأصلي الذي ينبثق أو ينشأ عنه عقود أخرى، بمعنى أن سائر الولايات العامة تنبثق عن منصب الخلافة أو الإمامة، فالأمة تختار خليفتها لينوب عنها في تدبير شئون الدين والدنيا، وما وكل إلى الأمام من تدبير أمور الأمة لا يقدر على مباشرته جمعيا إلا باستنابة[1].

وهذه الاستنابة تأخذ عدة أشكال منها:

أ- التفويض للوزراء حيث كان هناك وزير تفويض ووزير تنفيذ.

ب- التقليد لأمراء الأقاليم.

ج- استكفاء الأمناء على باقي الولايات.

هذا وتراعي في الاستنابة بمستوياتها السابقة شروط الصلاحية اللازمة لكل واجب كما سبق تفصيله.

وبهذا ينتهي البحث في فكرة إقامة أصحاب الواجبات الكفائية ببعديها-الإمام والمستنابين-كأحد أوجه التدبير النظمي.

وننتقل إلي مجال آخر من مجالات تدبير أهل الحل والعقد لأمور الرعية.

---

(١) محمد إبراهيم عبدالصادق محمود، الاختيار للوظيفة العامة، مرجع سابق، ص١٦ ومواضع أخرى.

المبحث الثالث

التدبير الاقتصادي

تبين مفهوم التدبير، وكيف يتضمن التفكير الواعي والرؤية الصائبة للمستقبل، انطلاقا من عبرة الماضي ومتغيرات الحاضر، انضباطا بالمنهج الإسلامي، وكيف أنه يتضمن في إحدى دلالاته اللغوية مضمونا اقتصاديا وماليا.

والتدبير هنا يتعلق بتدخل أهل الحل والعقد في مجال النشاط الاقتصادي ومدى هذا التدخل ،وطبيعته ،ومناطه.

وبداية فإن الباحث هنا يعني برسم الحدود الخارجية أو المعالم العامة التي تحكم أو تحدد إطار التدبير الاقتصادي باعتباره عنصرا من عناصر دور أهل الحل والعقد في تدبير الأمور العامة للرعية، وذلك دون الدخول في التفاصيل الفقهية التي لا تدخل في أغراض الدراسة.

ومفهوم التدبير الاقتصادي هو تدخل المختصين بالشئون الاقتصادية من أهل الحل والعقد بالاجتهاد لتدبير الحياة الاقتصادية للأمة، بما يعنيه ذلك من تفكير واع ورؤية صائبة للمستقبل، انطلاقا من دروس الماضي ومتغيرات الحاضر، فهو اجتهاد فقهي في الجانب الاقتصادي، ومن ثم فهو يقوم على الأصول والمناهج الإسلامية للاجتهاد والاستنباط.

أولاً: أهل الحل والعقد ومبدأ التدخل في النشاط الاقتصاد (التدبير الاقتصادي):

معروف في علم الاقتصاد السياسي الوضعي، أن الدولة - ممثلة في سلطاتها السياسية - تتدخل في النشاط الاقتصادي بدرجات متفاوتة، وهناك درجتان لهذا التدخل:

الأولى: حيث تبتعد الدولة تماما عن التدخل في النشاط الاقتصادي، ويترك التحكم فيه لعوامل السوق، وهذه هي (حالة الحرية الاقتصادية)، والتي تتحقق في ظل الاقتصاد الرأسمالي.

الثانية: حيث تمسك الدولة بالنشاط الاقتصادي وتهيمن عليه في كل أبعاده، من خلال ما يعرف بالتخطيط الاقتصادي الشامل للاقتصاد القومي في ظل الاقتصاد الاشتراكي، هذا على المستوى النظري، أما على المستوى التطبيقي فقد تحدث درجة ما من الانفكاك من هذا الجانب أو ذلك نحو الاتجاه الآخر.

فهل ينتمي الاقتصاد الإسلامي إلى أي من هاتين الدرجتين؟.

بعبارة أخرى: ما هي الحدود التي يضعها الفقه الاقتصادي الإسلامي لتدخل أهل

الحل والعقد في الحياة الاقتصادية؟

إن الفقه الاقتصادي في الإسلام شأنه شأن الفقه السياسي، وكلاهما وجهان لعملة واحدة، له خصائصه المستقلة التي تنبثق عن الخصائص العامة للتشريع الإسلامي، الأمر الذي يجعل البحث لا يستطيع الحكم على طبيعة فقه الاقتصاد الإسلامي من حيث التدخل وعدمه إلا انطلاقا من هذه الخصائص وليس من خارجها أو بعيدا عنها.

والحق أن الاقتصاد الإسلامي لا يمكن تحديد طبيعته بأنه اقتصادي يقوم على مبدأ "الحرية الاقتصادية" بمعنى دعه يمر، ولا أن تتحدد طبيعته بالهيمنة الشاملة من قبل الدول الإسلامية ممثلة في أهل الحل والعقد ومصادرة حرية الأفراد في النشاط الاقتصادي على النحو الاشتراكي.

فالفقه الاقتصادي في الإسلام يسمح للأفراد بحرية محدودة بحدود من القيم الإسلامية التي تهذب الحرية وتصقلها وتجعل منها أداة خير للإنسانية كلها[1]، وهذا التحديد أو بالأحرى هذا الضبط لهذه الحرية يتحقق عن طريقين:

١ - الضبط الذاتي الذي ينبع من أعماق النفس، ويستمد قوته ورصيده من المحتوى الروحي والفكري للشخصية الإسلامية.

٢ - الضبط الخارجي للحرية من خلال الأحكام المستمدة من الأصول الإسلامية (القرآن والسنة)، التي تتعلق بأنشطة اقتصادية، سواء أتت هذه الأحكام بالمنع (نهيا تحريميا أو كراهة) كتحريم الربا والغش في البيع، أو أتت بالإيجاب (وجوبا) كنصوص الميراث وقواعد الملكية، هنا لا حرية للأفراد في مجال النشاط الاقتصادي إلا في حدود مطلوب الشرع (الحكم الشرعي)[2].

ويتفرع على ما سبق أن تدخل أهل الحل والعقد في حرية الأفراد في ممارسة النشاط الاقتصادي منضبط بمطلوب النص فيما ورد فيه نص، إيجابا أو نهيا، والتدخل بغير مطلوب النص يعني اهتزاز أو تخلف الشرعية الإسلامية عن هذا التصرف أو التدخل، الأمر الذي يحرك البعد الرقابي في دور أهل الحل والعقد أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر، ومنع ممارسة النشاط الاقتصادي ليست مطلقة، والتدخل ليس هيمنة شاملة، وهذا وذاك يتمان في حدود ما رسمه الشرع الإسلامي للممارسة الاقتصادية على الناحيتين، في جمع متوازن بين الحرية المنضبطة والتدخل المقيد بالضوابط الشرعية لأهل الحل والعقد في النشاط الاقتصادي للأمة.

---

(١) راجع: محمد شوقي الفنجري، المذهب الاقتصادي في الإسلام، جدة، دار الفنون للطباعة والنشر، ١٩٨١، ص ٢٠٩ - ٢١١.

(٢) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٧، ص ٢٦٠ - ٢٦٢.

من زاوية أخرى، فإن المذهب الرأسمالي يجعل الفرد هو العامل أو المحور الوحيد في الحركة الاقتصادية، ومن ثم عرف بالمذهب الفردي حيث يعطي الفرد حقوقا مطلقة وحرية كاملة في التملك واستغلال الثروة ويستبعد من طريقه أي تدخل من قبل الدولة، وعلى الجانب المقابل نجد المذهب الاشتراكي لا يعترف إلا بالجماعة وفي سبيلها يسحق الفرد، إذ المجتمع هو الغاية الأساسية والأفراد لا كيان لهم، والمجتمع يتمثل في الدولة، ومن ثم عرف بالمذهب الجماعي.

أما الفقه الاقتصادي في الإسلام فيراعي الجانبين: الفردية والجماعية، ولا يطغى أحدهما على الآخر، لا يجور على الفرد لحساب المجتمع ولا يحيف على المجتمع من أجل الفرد، يفرض للفرد حقوقا وحريات اقتصادية ولكنها مقيدة في حدود مصلحة الجماعة، وألا يكون فيها مضرة للغير.

ومن ثم لا نستطيع أن نحدد طبيعة الفقه الاقتصادي في الإسلام بأنه ذو طبيعة أو نزعة فردية، وبالتالي يكون التدخل من قبل الدولة في حدود تمكين الفرد من ممارسة حقوقه وحرياته الاقتصادية (الدولة الحارسة)، ولا هو ذو طبيعة أو نزعة جماعية يفنى في سبيلها الفرد، ومن ثم فإن التدخل يكون مطلقا من قبل الدولة، وإنما يجمع بين الفردية والجماعية في توازن بينهما بحيث لا تطغى إحداهما على الأخرى، وفي إطار ما وضع الشرع من ضوابط[1].

وإذن فطبيعة الاقتصاد الإسلامي هي الجمع المتوازن بين الحرية المنضبطة للأفراد في النشاط الاقتصادي، والتدخل من قبل أهل الحل والعقد في الحياة الاقتصادية للأمة تدخلا مقيدا بالقيود النابعة من القيم الإسلامية والأحكام الشرعية، والتوازن بين الفردية والجماعية توازنا لا يأتي بإحداهما على حساب الأخرى، وذلك نابع من خصيصة الوسطية والاعتدال التي يتميز بها الفقه الإسلامي بشكل عام[2].

هناك جانب آخر يؤكد وجود درجة ما أو دور ما لأهل الحل والعقد في تدبير الحياة الاقتصادية للأمة، حيث سبق القول أن الفقه الإسلامي يتميز بجمعه بين الثبات والمرونة[3]، هذه الخاصية تنسحب بطبيعة الحال على الفقه الاقتصادي، وهو جزء من الفقه الإسلامي، حيث يحتوي على منطقه الثبات التي وردت بخصوصها أحكام قطعية تتعلق بتنظيم جوانب اقتصادية، ومنطقة المرونة وهي منطقة النصوص الظنية ومنطقة

---

(١) د. يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة وا لتجديد. مرجع سابق، ص ١٤.

(٢) في خاصية الوسطية والاعتدال للإسلام الحنيف وتطبيقات لها في المجالات المختلفة ومنها الحياة الاقتصادية، انظر: د. يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، مرجع سابق، ص ١١٤ - ١٤٤.

(٣) راجع صفحة: ٥٢٥ - ٥٢٦.

العفو[1].

الوضع إذن يتطلب تدخلا من قبل أهل الحل والعقد لتدبير الحياة الاقتصادية للأمة من خلال مسلكين:

أولهما: تدخل لتطبيق الأحكام المستمدة من النصوص القطعية المتعلقة بالحياة الاقتصادية أمرا ونهيا، فتحول دون تعامل الناس بالربا أو السيطرة على الأرض بدون إحياء، أو البيوع الفاسدة أو الغش في المعاملات التجارية، وأداء الزكاة بمقاديرها الشرعية ... إلخ.

ثانيهما: تدخل أهل الحل والعقد بالتدبير في الحياة الاقتصادية لملء منطقة "العفو" أو المباح أو كما عبر عنها البعض بالفراغ التشريعي، وذلك بالاجتهاد التشريعي من أهله لتنظيم الأمور الاقتصادية في هذه المنطقة، ولتحقيق أهداف اقتصادية مقصودة في إطار مفهوم المصلحة الشرعية للأمة[2].

وكذلك فإن تدخل أهل الحل والعقد لممارسة التدبير الاقتصادي ثابت بالسنة الفعلية وعمل الخلفاء الراشدين، فقد أقطع الرسول (صلى الله عليه وسلم) لأصحابه وملكهم أرضا للسكن وللزراعة وهي التي خرج منها يهود بني قينقاع وبني النضير وبني قريظة وأرض خيبر[3].

وقد تدخل الخليفة أبوبكر لقتال مانعي الزكاة، وقال: والله لو منعوني عقالا - أو عناقا - كانوا يؤدونها إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لقاتلتهم على منعها[4].

وعمر رضي الله عنه وموقفه من أرض السواد فقد كتب إلى قائده سعد بن أبي وقاص حين افتتح العراق .."أما بعد، فقد بلغني كتابك تذكر أن الناس سألوك أن تقسم بينهم مغانمهم، وما أفاء الله عليهم، فإذا أتاك كتابي هذا فانظر ما أجلب الناس عليك به إلى العسكر من كراع ومال فاقسمه بين من حضر من المسلمين واترك الأرضين والأنهار لعمالها ليكون ذلك في أعطيات المسلمين، فإنك إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء[5].

---

(١) حول الثبات والمرونة في فقه الاقتصاد الإسلامي، راجع: د. رفعت العوضي، الاقتصاد الإسلامي، مصادره، موضوعه، تطوره، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، ١٩٨٨، ص ٨٧ - ٩٦.

(٢) باقر الصدر: اقتصادنا، مرجع سابق، ص ٦٥٢.

(٣) انظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم،جـ ٤، مرجع سابق، ص ٣٣٥ - ٣٣٦، وفي السنة التطبيقية للرسول (صلى الله عليه وسلم) وتصرفه في عوامل الإنتاج والتوزيع، انظر: د. مصطفى الهمشري، النظام الإقتصادي في الإسلام من عهد بعثة الرسول إلى عصر بني أمية،الرياض،دار العلم للطباعة والنشر،١٩٨٥،ص١١٩،وما بعدها.

(٤) السيوطي: تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص ٧٤.

(٥) أبويوسف، الخراج، تحقيق وتعليق د. محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨١، ص ٦٨.

وعلى أساس ما سبق يخلص البحث إلى أن طبيعة الفقه الاقتصادي في الإسلام تسمح لأهل الحل والعقد بالتدخل لتدبير الحياة الاقتصادية وممارسة دور في هذا الخصوص، ولكن هذا التدخل ليس كنظيره في المذهب الاشتراكي .. إنه تدخل يسمح بدور للأفراد في النشاط الاقتصادي على النحو السالف، وهو تدخل ليس مطلقا من القيود، إنه مقيد في هدفه بالأحكام الاقتصادية القاطعة، وبالمقاصد والمصالح الشرعية في منطق المرونة التي تركت لاجتهاد الناس في كل زمان ومكان لمسايرة تطور الحياة ومتطلباتها.

كما أن الفقه الاقتصادي الإسلامي ليس من طبيعة "الاقتصاد الحر أو اقتصاد السوق" لأنه يسمح للأفراد بحرية اقتصادية، لكنها منضبطة بضوابط إسلامية وليست مطلقة، ومن ثم يمكن القول إن طبيعة خصائص الفقه الاقتصادي الإسلامي مستقلة نابعة من داخله منبثقة عن طبيعة وخصائص الإسلام العامة.

وتدخل أهل الحل والعقد لتدبير الشئون الاقتصادية للأمة، وعلى نحو ما سبق، لا يوصف بأنه تدخل للتوجيه الاقتصادي، لأنه تدخل يتسم في آثاره ونتائجه بالإلزام سواء كان ذلك متعلقا بمنطقة الثبات أو متعلقا بمنطقة العفو أو الأحكام الظنية[1]. أما تدخل التوجيه فلا يعني الإلزام والوجوب كأثر لهذا التدخل.

ثانياً: قواعد التدبير الاقتصادي:

إن تدخل أهل الحل والعقد لتدبير الشئون الاقتصادية ليس متروكا للهوى والغرض البشري، وإنما ينضبط في مقصده ومساره ومنهجه بالضوابط الشرعية، لأنه نوع من الاجتهاد التشريعي في المجال الاقتصادي، ومن ثم فهو ينطلق من القواعد الخاصة بالاجتهاد الفقهي.

ففي المجالات الاقتصادية التي ورد بخصوصها نصوص قطعية فلا مجال للاجتهاد فيها إلا فيما يتعلق بتحقيق المناط، وفي المجالات التي وردت بخصوصها نصوص ظنية أو تركت "عفوا" يتم فيها الاجتهاد وفقا لقواعد الاجتهاد الفقهي، سواء تعلق ذلك بالمصادر أو المناهج والطرائق تحقيقا أو جلبا للمصالح ودرءا للمفاسد الاقتصادية.

ومن ثم فإن التدبير الاقتصادي في ترجيحه للحلول والبدائل الاقتصادية يعتمد على قواعد الترجيح الفقهية التي أرساها علماء الأصول، مثل قاعدة "تحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام" وفقا لهذه القاعدة فإن السياسات التي تضعها الدولة (ممثلة في أهل الحل والعقد) تعمل على تغليب المصلحة العامة إذا تعارضت معها مصلحة خاصة،

---

(١) د. رفعت العوضي، تخطيط أولويات الاستثمار في البلدان الإسلامية، بحث في ندوة إشكاليات التنمية في العالم الإسلامي، كلية العلوم الاقتصادية والقانون، جامعة سيد محمد بن عبدالله، فاس بالاشتراك مع بنك التنمية الإسلامي بجدة من ١٨ - ٢٠ أكتوبر ١٩٩٠، ص ٦.

وقاعدة "الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف". فهذه القاعدة يستفاد منها في التدبير الاقتصادي في حالة تعارض مصلحة خاصة لفريق من الناس مع مصلحة خاصة لفريق آخر، فإذا كان النفع الذي يحصل عليه فريق من الناس من سياسة اقتصادية ما أكبر من الضرر الذي يعانيه فريق آخر من نفس هذه السياسة، فالمشروع أن يعمل ولي الأمر هذه السياسة[1].

وهكذا كثير من القواعد الفقهية الأصولية[2] التي استنبطها الفقهاء للاجتهاد في جلب المصالح ودرء المفاسد، يتم إعمالها في تدبير أهل الحل والعقد للحياة الاقتصادية للأمة.

لذلك فإن ترتيب الأولويات الاقتصادية من قبل أهل الحل والعقد يقوم على أساس المراتب الثلاث للمصالح الشرعية[3]. وإعمال نظرية المصلحة بمراتبها في المجال الاقتصادي يمثل منهجا من مناهج التدبير الاقتصادي فيما يتعلق بترتيب السياسات والأولويات الاقتصادية، فوفقا لهذه المراتب فقد جعل الإسلام للأولويات الاقتصادية مراتب ثلاث:

المرتبة الأولى: مرتبة الضروريات، حيث يلتزم أهل الحل والعقد وهم بصدد التدبير الاقتصادي بتخصيص الموارد الاقتصادية لتحقيق الإشباع للحد الأدنى الضروري الذي يتيح للإنسان البقاء ويتيح استمرار النوع الإنساني، وهي الحاجات الضرورية للإنسان من الشبع والري والكساء والاكتنان. قال تعالى: ﴿**إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى، وأنك لا تظمؤا فيها ولا تضحى**﴾[4]، وقبل ذلك يتيح حماية الدين، هذا القدر من الإشباع ليس اختياريا وإنما هو من قبل الإلزام، إلزام على الفرد وعلى المجتمع.

المرتبة الثانية: مرتبة الحاجيات يلتزم فيها أهل الحل والعقد بتخصيص الموارد التي تغطي إشباع حاجات تقترب في أهميتها من الضروريات، والتي تؤدي إلى رفع الضيق المؤدي إلى الحرج والمشقة، وذلك يشمل نوعين من الإشباع الاقتصادي، النوع الأول يمكن أن يشمل المرافق الأساسية فيما وراء الضروريات، هذه المرافق هي التي تنتج خدمات تزيل المشقة من الحياة كمستوى طيب من خدمة المواصلات والاتصالات، النوع الثاني يمكن أن يشمل درجات إضافية من إشباع الحاجات التي أشبعت في المستوى السابق، وهذا يرتبط بإمكانات المجتمع الاقتصادية وفي إطار الشرعية الإسلامية.

---

(١) انظر أمثلة على تطبيق مثل هذه القواعد في المجال الاقتصادي في المرجع السابق، ص ١٠، ١١.

(٢) في مجمل هذه القواعد يراجع: السيوطي، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ابن نجيم، الأشباه والنظائر، مرجع سابق.

(٣) راجع ص: ٣٩٦ - ٤٠٠.

(٤) سورة طه، الآية (١١٨، ١١٩).

المرتبة الثالثة: مرتبة التحسينيات وهو يعني أن التدبير الاقتصادي في هذه المرتبة يعني بتخصيص موارد اقتصادية تجمل الحياة وتزينها وتجعلها مرغوبة. وهذه المرحلة تعد من الكماليات والرفاهية الاقتصادية، ولكنها ما زالت في الإطار المشروع، ومن ثم، فإن هذه المرحلة تخضع لضوابط كثيرة[1]، تجعلها في إطار ما أحل الله من الطيبات، دون الدخول في الإسراف والتبذير ولو في الأغراض المشروعة، ناهيك عن الأغراض غير المشروعة. وهكذا تتضح طبيعة حدود تدبير أهل الحل والعقد للحياة الاقتصادية للأمة وضوابطه.

ثالثاً: مجالات التدبير الاقتصادي:

يحاول البحث هنا تحديد مجالات تدخل أهل الحل والعقد في الحياة الاقتصادية للأمة بالتدبير، ويقتصر البحث على أهم المجالات من وجهة نظر الدراسة، دون الادعاء بمحاولة دراستها على سبيل الحصر، هذه المجالات تمثل الحدود أو الملامح العامة لدور أهل الحل والعقد فيما يتعلق بالتدبير الاقتصادي.

وبداية، فقد حاول الدارسون المحدثون في الاقتصاد الإسلامي أن يصنفوا مجالات التدخل الاقتصادي في مجموعة من الوظائف الاقتصادية الأساسية التالية[2]:

١ - إدارة الأملاك العامة وصيانتها واستعمالها بما ينتج الحد الأقصى من المصلحة للمسلمين.

٢ - العمل على تحقيق المتطلبات الاقتصادية الضرورية لتقوية الدولة الإسلامية، رفعة لشأن الدين ومنعة لحوزة المجتمع بما يتطلبه ذلك من تنمية وعلوم وتكنولوجيا.

٣ - تأمين الموارد المالية اللازمة لتأدية وظائفها العامة وصرف النفقات ضمن الحدود الشرعية.

٤ - تأمين الكفاية الاقتصادية للمجتمع وسد الحاجات الأساسية للأفراد، والعمل على تحسين مستوى الرفاهية الاقتصادي.

٥ - حماية الإطار الأخلاقي للنشاط الاقتصادي والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر العام.

---

(١) في التدخل الاقتصادي في الفقه الإسلامي وحدوده وشروطه: انظر: د. أحمد الحصري، السياسة الاقتصادية والنظام المالية في الفقه الإسلامي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٦، ص ٣٦٨ - ٣٨٥.

(٢) د. منذر قحف، دور القطاع العام في توليد إيرادات للتنمية في النظام الاقتصادي الإسلامي، ضمن أبحاث الحلقة الدراسية عن موارد الدولة المالية في المجتمع الحديث من وجهة النظر الإسلامية، البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب بالتعاون مع جامعة الأزهر، وبنك فيصل الإسلامي، القاهرة ١٢ - ١٩، ابريل ١٩٨٦، ص٩.

وفي محاولة أخرى قدم أحد الباحثين إجمالا بما اعتبره الأهداف الأصلية الكبرى للسياسة الاقتصادية في الإسلام وهي:

١ - ضمان حد أدنى من المعيشة لكل فرد في المجتمع.

٢ - توليد مزيد من الدخل والثروة يكفي لتحقيق الواجبات الكفائية الإسلامية.

٣ - تحقيق القوة والعزة الاقتصادية.

٤ - تخفيف التفاوت في الدخل والثروة بين الناس[١].

وفيما يلي يعرض الباحث الإطار العام للتدبير الاقتصادي باعتباره بعدا من أبعاد دور أهل الحل والعقد، وذلك من وجهة نظر الدراسة.

١ - حماية الإطار الأخلاقي (القيم) للنشاط الاقتصادي في السوق:

إن منهج الإسلام في الحياة منهج متكامل يراعي كل جوانب الإنسان مادية وروحية، وإن الروحية في الإسلام تعني العمل الصالح المبني على العقيدة الصحيحة، والباعث عليه الإخلاص، وأن يقع مطابقا لما جاء به الشرع، وقال الفضيل بن عياض في قوله تعالى: ﴿**ليبلوكم أيكم أحسن عملا**﴾[٢]، قال: "أخلصه وأصوبه". قالوا: يا أبا علي ما أخلصه وأصوبه؟. قال: إذا كان العمل خالصا ولم يكن صوابا لم يقبل. وإذا كان صوابا ولم يكن خالصا لم يقبل، حتى يكون خالصا صوابا، والخالص أن يكون لله والصواب أن يكون على السنة[٣].

هذا وقد تدخل الشرع الإسلامي بالتنظيم لعوامل السوق من العرض والطلب وكيفية تفاعلهما مع بعضهما البعض، ومن ثم فإن حماية الإطار الأخلاقي (القيمي) للنشاط الاقتصادي يشمل احترام أصول التعامل الإسلامي في السوق، وهذا يكون من خلال الرقابة انطلاقا من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ففيما يتعلق بجانب الطلب، فإن الفقه الاقتصادي في الإسلام لا يأخذ الطلب كما هو، بل يعمد إلى تصحيحه بحيث يعكس استعدادات حقيقية تعبر عن حاجات يلزم إشباعها وبالقدر الذي يلزم.

والإسلام ينظر إلى الطلب (الحاجات) باعتبارها مطلبا للإنسان تجاه الموارد المتاحة، إشباع هذه الحاجات للإنسان يؤدي إلى إنماء طاقاته، ويرتب الإسلام الحاجات وفقا

---

(١) د. محمد أنس الزرقا، السياسة الاقتصادية والتخطيط في الاقتصاد الإسلامي، نشر المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان، الأردن، ١٩٨٧، ص ١٩.

(٢) سورة الملك، آية (٢).

(٣) ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، القاهرة، مكتبة الدعوة الإسلامية، ١٩٨٠، ص ١٤.

لدرجة إلحاح إشباعها لإنماء طاقات الإنسان، ومن ثم فهناك حاجات كفاية يلزم إشباعها لتحقيق مستوى معيشي يقبل حد الكفاية يضمن للإنسان مستوى معيشيا كريما يمكنه من المشاركة في نشاط المجتمع، ثم حاجات كمالية يؤدي إشباعها إلى تحسين حياة الإنسان وإنماء طاقاته بشكل أفضل. أما تلك المطالب التي لا يؤدي إشباعها إلى إنماء طاقات أو يؤدي إلى تبديدها فلا يصدق عليها وصف الحاجة، وتظل مجرد شهوة أو رغبة غير جديرة بالإشباع، وتدخل في باب الإسراف والتبذير المنهي عنه.

قال تعالى: **﴿ولا تبذر تبذيرا إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفورا﴾**[1].

وهنا تأتي القيم الإسلامية في ضبط الاستهلاك مثل القناعة، عدم المغالاة والمباهاة وعدم الإسراف، ومما يلقي ضوءا على دور أهل الحل والعقد في هذا الخصوص ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه من أنه كان يمشي في الأسواق ويزجر من يرغب في شراء اللحم يومين متتاليين قائلا: أفكلما اشتهيتم اشتريتم[2].

جانب آخر في الطلب من حيث نوعيته، حيث لا يتضمن محرما كالخمور ولحم الخنزير وآنية الذهب والفضة والحرير للرجال .. إلخ.

أما جانب قوى العرض ويدخل فيه الإنتاج، فإن التدبير الاقتصادي لأهل الحل والعقد يتعلق بعرض السلع النافعة واللازمة وعند شروط حقيقية، فيعرضون سلعا بمواصفات صادقة، وهنا ونحن بصدد تدخل أهل الحل والعقد لتدبير قوى السوق (جانب العرض) نجد أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) مر على صبرة طعام، فأدخل يده فيها، فنالت أصابعه بللا فقال: "ما هذا يا صاحب الطعام؟. قال: أصابته السماء يا رسول الله، قال: أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس؟. من غشنا فليس منا[3]".

وهذا الغش المنهي عنه قد يكون إخفاء لعيب في السلعة وخلط الجيد بالرديء وزيادة السلعة بما ليس منها ليزيد في وزنها .. إلخ، والنهي عن الاحتكار خاصة في أقوات الناس، والأسعار لا يكون مغالى فيها، ونهى النبي (صلى الله عليه وسلم) عن النجش وهو الزيادة في ثمن السلعة لا بقصد الشراء وإنما لإغراء غيره بالشراء، وعن الخلابة (لا خلابة) وهي الخديعة.

---

(١) سورة الإسراء، آية (٢٦، ٢٧).

(٢) د. عبدالله عبدالعزيز عابد، التوجيه الإسلامي للنشاط الإقتصادي (دور الدولة في النشاط الاقتصادي) بحث غير منشور، ص ١٠، ١١.

(٣) رواه مسلم عن أبي هريرة في كتاب الإيمان باب من حمل علينا السلاح، ومن غشنا، انظر: د. موسى شاهين لاشين فتح المنعم شرح صحيح مسلم، جـ ١، مرجع سابق، ص ٥٢٤.

ومن ثم يتدخل أهل الحل والعقد من خلال (الرقابة) لضبط جانب العرض في السوق، من حيث التسعير[1]، والالتزام بقيم الإسلام في التعامل والتبادل الاقتصادي.

والتدخل لا يقتصر على هذه الجوانب في العرض، وإنما يمتد ليشمل الإنتاج كأحد عناصر العرض،حيث يهتم أهل الحل والعقد بالوصول بالإنتاج إلى حده الأقصى إعمالا لفقه الإسلام في الحض على السعي والضرب في الأرض والنهي عن البطالة والقعود عن العمل. قال تعالى: ﴿**فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور**﴾[2].

فالسعي على الرزق والعمل والإنتاج من أفضل ضروب العبادة، فقد أراد أحد الصحابة القعود والاعتكاف لذكر الله، فقال له الرسول (صلى الله عليه وسلم): "لا تفعل، فإن مقام أحدكم في سبيل الله أفضل من صلاته في بيته ستين يوما".

ولا يقتصر التدخل أو التدبير في جانب الإنتاج على "الكم"، ولكنه يمتد إلى تدبيره (تخطيطه) وفقا للأولويات الإسلامية المنطلقة من ترتيب أو أولويات المصالح الشرعية، فيحرص أهل الحل والعقد على أن يدفعوا المشروعات الإنتاجية وتخصيص الموارد العامة لإنتاج ما يلزم لإشباع الحاجات (الطلب) التي تدخل في مستوى الضروريات وهي ما يبقى الإنسان حيا وما يحفظ نوعه ودينه، ولها أن تجبر أصحاب المشروعات الإنتاجية على هذا أمرا بالمعروف ووفقا لقواعد إعمال هذا المبدأ، ثم ينظر بعد ذلك في المستويات الأخرى من الطلب أي الحاجي والتحسيني وفقا للإمكانيات والموارد الاقتصادية المتاحة[3].

كما يدخل في تدبير العرض (إنتاجا وتداولا) من قبل أهل الحل والعقد الحرص على عدم عرض السلع المحرمة.

هذه فكرة عامة عن تدبير أهل الحل والعقد لقوى السوق في النظام الاقتصادي الإسلامي وضوابط التدبير في هذا الجانب.

٢ - تدبير الإعمار والإنماء:

الإعمار مادتها عمر، ومنها قوله تعالى: ﴿**إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر**﴾[4]. ومنه عمر الأرض (تشديد الميم) بني عليها وأهلها، أعمر فلان الأرض وجدها عامرة، واستعمره في المكان جعله يعمره، واستعمر الأرض أمدها بما

---

(١) في فقه الإسلام في قضية التسعير والتدخل فيه من أولي الأمر أهل الحل والعقد، راجع: ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، مرجع سابق، ص ٢٥٣ - ٢٥٨.

(٢) سورة الملك، آية (١٥).

(٣) د. عبدالله عبدالعزيز عابد، التوجيه الإسلامي للنشاط الاقتصادي، مرجع سابق، ص ١٢.

(٤) سورة التوبة، آية (١٨).

يعوزها من الأيدي العاملة، وفي التنزيل: ﴿**هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها**﴾[1]، أي جعلكم عمارها وأذن لكم في عمارتها[2]، ومنه العمرة (ضم العين) أي طاعة الله عز وجل، وكذلك العمرة في الحج معروفة، وإنه لعامر لربه أي عابد، وتركته يعمر ربه أي يعبده يصلي ويصوم[3].

ويخلص البحث في دلالات الإعمار إلى أن المفهوم يشمل العناصر الآتية:

١ - الإعمار بمعنى جعل المكان عامرا ومعمورا ومهيأ من حيث مقومات الحياة للإقامة والاستقرار البشرى، وهو ضد الخراب بمعنى التعطل عن إتيان المنفعة، وفي هذا ورد قوله تعالى: ﴿**قال يا قوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها فاستغفروه ثم توبوا إليه إن ربي قريب مجيب**﴾[4].

وقوله: ﴿**أو لم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا أشد منهم قوة وأثاروا الأرض وعمروها أكثر مما عمروها**﴾[5].

٢ - يتضمن الإعمار معنى العبادة والطاعة لله عز وجل، وقد ورد قوله تعالى ﴿**إنما يعمر مساجد الله من آمن با لله واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخش إلا الله**﴾[6].

ويتكامل مع مفهوم الإعمار مفهوم الإنماء:

والإنماء مادته اللغوية "نما" و"نمى"، "والنماء الزيادة. نمى ينمي ونما زاد وكثر، وأنماه الله إنماء، فيعدى بغير همزة ونماه (تشديد) وأنميت الشيء ونميته جعلته ناميا، والأشياء كلها على وجه الأرض نام وصامت، فالناس مثل النبات والشجر ونحوه، ويقال: نمى الحديث ينمي وأنميته أذعته على وجه النميمة (ولا يراه ابن منظور صوابا)، ونميته (تضعيف الميم) رفعته على وجه الإشاعة أو النميمة، ويستدل على ذلك بقوله (صلى الله عليه وسلم): "ليس بالكاذب من أصلح بين الناس فقال: خيرا ونمى خيرا (فتح الميم)[7] ثم يورد ابن منظور تأكيدا على أن نمى (المضعفة) هي نقل الحديث على وجه الإفساد وهو مذموم، بخلاف نمى (المخففة) نقله على وجه الإصلاح، يقال: "قال

---

(١) سورة هود، آية (٦١).
(٢) الزمخشري، الكشاف، جـ ٢، مرجع سابق، ص ٤٠٧.
(٣) ابن منظور، لسان العرب، مادة "عمر".
(٤) سورة هود، آية (٦١)..
(٥) سورة الروم، آية (٩).
(٦) سورة التوبة، آية (١٨).
(٧) انظر المناقشة والتفصيل في هذه القضية اللغوية: ابن منظور، لسان العرب، مادة "نما" ومادة نمى في المعجم الوسيط.

الأصمعي: التنمية من قولك نميت (تشديد الميم) الحديث أنميته تنمية بأن تبلغ هذا على وجه الإفساد والنميمة، وهذه مذمومة، والأولى: المخففة محمودة، والعرب -كما يقول ابن منظور- تفرق بين نميت (مخففا) وبين نميت مشددا بما وصفت، ونميت (المتضعفة) فيها نميت النار تنمية إذا ألقيت عليها حطبا، وذكيتها به، ونميت النار أي رفعتها وأشبعت وقودها، أما نمى (المخففة) فيها النماء، الريع، ونمى الإنسان سمن، والنامية من الإبل السمينة، ونمى الماء طما.

وخلاصة البحث في الدلالات اللغوية للإنماء الآتي:

١ - تفضيل الباحث لمصطلح "الإنماء" وهو من نمى (المخففة) على مصطلح التنمية وهي من نمى (المشددة) وهي اللفظة الأكثر شيوعا في الدراسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، بينما وجدنا ابن منظور يقرر استبطانها لمعنى الإفساد الذي يناقض الإصلاح، ومن ثم تطلق على اضطرام النيران وازدياد اشتعالها، بينما نمى وأنمى وإنماء (المخففة) هي التي تستبطن معنى الإصلاح والزيادة والكثرة ولا تستبطن المعنى المذموم.

كذلك فإن مصطلح التنمية التبس بما يعبر عنه المفهوم في الرؤية الغربية من مدركات ومعاني Development الذي ينحصر في الأبعاد المادية والكمية ويستبطن العلمانية في إشعاعاته ودلالاته كما هو الهدف من عملية التنمية في المنظور الغربي.

أما الإنماء والإعمار شأنها شأن أي نشاط إنساني في الرؤية الإسلامية فله أبعاد معنوية تتعلق بالعبادة والطاعة الإلهية(١).

٢ - مفهوم الإنماء يعني الزيادة والكثرة في كل شيء يطلب منفعته أو ينتفع به، ومن تكامل مفهوم الإعمار والإنماء، فإن دور أهل الحل والعقد في تدبيرهم للإعمار والإنماء في حياة الأمة الاقتصادية يتحدد في الإطار الآتي:

(أ) وجوب دفع جميع عوامل الإنتاج(٢) (العمل - الأرض - رأس المال) لبذل أقصى ما فيها من مكنات العمل لخدمة المجتمع وقيمه وتحقيق أهدافه، ومن ثم تأتي النصوص والأدلة دافعة على ذلك.

فبالنسبة للعمل ينظر إليه على أنه تكليف شرعي يفرضه الإسلام وليس مجرد حق

---

(١) في مقارنة التنمية السياسية وما يتعلق بها من مفاهيم مثل التخلف والتحديث والتقدم والتطور بمفاهيم إسلامية بديلة مثل الاستخلاف والاستعمار (بمعنى الإعمار وليس الاحتلال) .. إلخ، في: نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة، دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٦١ - ١٩٣.

(٢) في تقسيم عوامل الإنتاج في المذاهب المعاصرة والفكر الإسلامي انظر: د. رفعت العوضي: نظرية التوزيع، في الاقتصاد الإسلامي والفكر المعاصر جـ ١،دار الطباعة الحديثة، ١٩٧٤، ص ٣٠ - ٩٠.

للفرد فحسب، وهناك كثير من النصوص والمواقف الإسلامية التي تبين ذلك.

قال تعالى: **﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل ا لله﴾**(1).

وامتدح قوم رجلا إلى رسول ا لله (صلى ا لله عليه وسلم) بالاجتهاد في العبادة والغنى عن العمل وقالوا: صحبناه في سفرنا، فما رأينا بعدك يا رسول ا لله أعبد منه، كان لا ينتقل من صلاة ولا يفطر من صيام فقال لهم: فمن كان يمونه ويقوم به؟ قالوا: كلنا يا رسول ا لله، قال: كلكم أعبد منه(2)".

ومسئولية أهل الحل والعقد أن يهيئوا للأفراد وسائل العمل وفرصة المساهمة في النشاط الاقتصادي المثمر، ليعيشوا على أساس عملهم وإن توفر لهم أدوات العمل وآلاته، وتضع له ما يكفل حاجته(3). فعن أنس بن مالك أن رجلا من الأنصار أتى النبي (صلى ا لله عليه وسلم) فسأله، فقال: أما في بيتك شيء؟ قال: بلى، حلس نلبس بعضه ونبسط بعضه وقعب نشرب فيه من الماء. فقال: ائتني بهما فأتاه بهما فأخذهما رسول ا لله بيده وقال: من يشتري هذين؟ قال رجل: أنا آخذهما بدرهمين فأعطاهما إياه، وأخذ الدرهمين فأعطاهما الأنصاري، وقال اشتر بأحدهما طعاما فانبذه إلى أهلك، واشتر بالآخر قدوما فائتني به، فأتاه فشد فيه رسول ا لله (صلى ا لله عليه وسلم) عودا بيده ثم قال: اذهب فاحتطب وبع ولا أرينك خمسة عشر يوما ففعل، فجاء وقد أصاب عشرة دراهم فاشترى ببعضها ثوبا وببعضها طعاما، فقال رسول ا لله: هذا خير لك من أن تجيء المسألة نكتة في وجهك يوم القيامة(4)".

أما رأس المال: فيفرض الإسلام على كل رءوس الأموال أن تعمل في خدمة المجتمع.

يقول تعالى: **﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل ا لله فبشرهم بعذاب أليم﴾**(5). ولقد فرضت الزكاة على رأس المال لأغراض معينة، من بينها الحفز على إنماء المال ودفعه للعمل في سبيل المجتمع، وقد أمر عمر بن الخطاب أن يتجر بمال يتيم حتى لا تأكله الصدقة(6)".

وبالنسبة للأرض: يقول الرسول (صلى ا لله عليه وسلم): "من أحيا أرضا ميتة فهي

---

(1) سورة الجمعة، آية (10).

(2) رواه الشيخان.

(3) إسماعيل عبدالفتاح عبدالكافي، الفطرة وقيمة العمل في الإسلام، سلسلة دعوة الحق، عدد 94، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، ص 130.

(4) رواه أبوداود والنسائي والترمذي، وقال حسن صحيح.

(5) سورة التوبة، آية (34).

(6) في نظرة الإسلام للمال وحدود حق البشر في الإنتفاع بمال ا لله وما يترتب على حق البشر في الإنتفاع به، راجع: عبدالقادر عودة، المال والحكم في الإسلام، جدة، الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1984، ص47 - 82.

له وليس لعرق ظالم حق[1]".

وقال عمر: "من أحيا أرضا فهي له وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين[2]".

وهذا دليل واضح وصريح على وجوب دفع الأرض للإنتاج، بإصلاحها وزراعتها بحيث إذا لم يقم الحائز لها باستغلالها فإنها تنزع من يده وتعطى لمن يستغلها ويجعلها في خدمة المجتمع: كما يقول (صلى الله عليه وسلم): "لا يمنع فضل ماء ليمنع به الكلأ[3]".

ب – الإنسان هو المقصد الأسمى للإعمار والإنماء:

البعد الأخر من مفهوم الإعمار والإنماء يتعلق بالإنسان الذي هو أداة الإنماء والإعمار، هو في ذات الوقت المقصد الأسمى من هذه العملية حتى يكون بحق خليفة الله في أرضه.

وإذا كان مبدأ إنماء الإنتاج واستثمار الطبيعية إلى أبعد حد من المبادئ الأساسية في الرؤية الإسلامية، ومن الأهداف التي يتفق فيها الإسلام مع سائر المذاهب، إلا أن الإسلام يختلف مع هذه المذاهب في الهدف من زيادة الإنتاج وإنماء الثروة.

ففي الحضارة المادية الحديثة التي مثلت الرأسمالية تاريخيا واجهتها المذهبية الاقتصادية يعتبر إنماء (تنمية) الثروة هدفا أصيلا وغاية أساسية، لأن المادة هي كل شيء في المقاييس التي يسير عليها إنسان هذه الحضارة في حياته، فهو لا يرى غاية وراءها، ومن ثم كان مقياس الإنماء (التنمية) الرأسمالي هو تحقيق أكبر قدر ممكن من الرخاء المادي.

وهذا نابع عن طبيعة المشكلة الاقتصادية في التفكير الرأسمالي وارتباطها بندرة الإنتاج وعدم سخاء الطبيعة وإحجامها عن تلبية الحاجات (الطلب)، ولأجل هذا كان علاج المشكلة مرتبطا بإنماء الإنتاج واستغلال قوى الطبيعة وكنوزها إلى أبعد حد[4].

والرؤية الإسلامية تعتبر الإنسان هو المقصد والغاية من الإعمار والإنماء بتوفير حد الكفاية لكل مسلم ليتحرر من أية عبودية إلا لله وحده، كيفما يكون محررا مكرما يعمر الدنيا ويحييها بالعمل الصالح، فيكون بحق خليفة في الأرض، لهذا فإن الإسلام يريد أن يرتفع بالإنسان إلى المستوى اللائق به كمخلوق مكرم خلقه الله في أحسن تقويم، ولم يخلق ليكون حيوانا همه من الحياة الأكل والشرب والجنس، بل هو إنسان يحتاج

---

(١) حديث صحيح، انظر تخريجه وشرحه في: يحيى بن آدم القرشي، كتاب الخراج صححه وشرحه أحمد محمد شاكر، القاهرة، المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٨٤ هـ، ص ٨٠ – ١٠٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٨.

(٣) رواه البخاري ومالك، انظر: يحيى بن آدم القرشي، المرجع السابق، ص ٩٨.

(٤) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، مرجع سابق، ص ٦٠٣ – ٦٠٤.

لتوفير أشياء كثيرة لحياته مادية ومعنوية، لينقله من صفة الفرد إلى صفة الإنسان[1].

وهذا ناتج عن طبيعة أو رؤية الإسلام للمشكلة الاقتصادية، حيث لا يتفق مع الرأسمالية في أن المشكلة قلة الموارد الطبيعية، لأنه يرى أن الطبيعة القادرة، بما أودع الله فيها، على ضمان كل حاجات الحياة التي يؤدي عدم إشباعها إلى مشكلة.

فالله خلق هذا الكون وسخره لخدمة البشر، حيث سخر كل ما في السموات وما في الأرض، وكل ما في البر وما في البحر، فالسحاب سخر لخدمتهم يحمل الماء المتجمع من البحار والأنهار، ثم يرسله مطرا يحيى به الأرض بعد موتها وينبت فيها من كل الثمرات رزقا للعباد، والبحار والأنهار مسخرة لخدمة الإنسان، فمنها يتكون السحاب، ومن مائها يعيش النبات والإنسان وكل الحيوان، وعليها تسير الفلك تحمل الناس إلى بلد لم يكونوا بالغيه بغيرها، وفي أعماقها تعيش مخلوقات أخرى يتخذ منها الناس طعاما وحلية، والشمس والقمر مسخران لخدمة البشر، فالكون كله مذلل للبشر بإذن الله[2].

قال تعالى: ﴿**الله الذي خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخر لكم الأنهار، وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار، وآتاكم من كل ما سألتموه وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار**﴾[3].

وإذن، فالمشكلة في الرؤية الإسلامية هي قبل كل شيء مشكلة الإنسان لا الطبيعة، ولا أشكال الإنتاج، والآية صريحة في حصر سبب المشكلة الاقتصادية في الإنسان الذي يضيع على نفسه فرصة استغلال هذا الكون الفسيح المسخر بظلمه وكفرانه ﴿**إن الإنسان لظلوم كفار**﴾[4].

ومن ثم ينبغي أن تأخذ عملية الإعمار والإنماء الإنسان في حسبانها واهتمامها، وهذا الاهتمام يتمثل في جانبين:

١ - إنماء مهاراته وقدراته على التفكير والتحليل وإفساح المجال أمامه للإبداع والابتكار.

٢ - إنمائه أخلاقيا وروحيا، وهذا الإنماء ليس كما يتصوره البعض مسألة سلبية تواكلية بعيدة عن الجد والإنتاج، وإنما إيمان بالله واستشعار للمسئولية يدفع إلى العمل

---

(١) عبدالحق الشكيري، التنمية الاقتصادية في الإسلام، كتاب الأمة، عدد ١٧، قطر رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية، قطر ١٤٠٨هـ، ص ٧٨ - ٧٩.

(٢) عبدالقادر عودة، المال والحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٦ - ١٧

(٣) سورة إبراهيم، آية (٣٢ - ٣٤).

(٤) عبدالحق الشكيري، التنمية الاقتصادية في المنهج الإسلامي، مرجع سابق، ص ٤٩ - ٦٤.

الصالح النافع[1]. وبهذا يتكامل مفهوما الإنماء والإعمار بشقيهما المادي والروحي كما وكيفا، زيادة في الثروة وإصلاحا للإنسان، بحيث نؤدي إلى تجميل الحياة وتحسينها وتزيينها بكل ما هو نافع ومفيد لسعادة الفرد في الدنيا والآخرة.

٣ – كفالة حد الكفاية لأصحاب الحاجات والمعوزين:

إن ضمان حاجة المعوزين وذوي الحاجات بعد أساسي من أبعاد التدبير الاقتصادي لأهل الحل والعقد، حيث وردت بخصوص واجب إقامة حد الكفاية لأصحاب الحاجات والمعوزين نصوص يتأسس هذا الواجب عليها، مثل قول الرسول: "من ترك مالا فلورثته، ومن ترك كلا فإلينا"، والكل هو كل عيل والذرية منهم، وقول الرسول (صلى الله عليه وسلم) لامرأة أبي سفيان: "خذي من ماله ما يكفيك وولدك بالمعروف".

ويوضح عمر بن الخطاب حد الكفاية لهذا الذي يكفله أهل الحل والعقد في قوله: "إن الله استخلفنا على عباده لنسد جوعتهم، ونستر عورتهم، ونوفر حرفتهم".

والسؤال: ما الأسس التي وضعها الشارع ويلتزم بها أهل الحل والعقد لكفالة حد الكفاية لأصحاب الحاجات والمعوزين؟.

الأصل في ضمان حد الكفاية للفرد هو سعيه لكسب قوته.

قال تعالى: ﴿**وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف**﴾[2].

وفي الحديث: "طلب الحلال فريضة على كل مسلم[3]". وفي حديث آخر: "كفى بالمرء إثما أن يضيع من يقوت"[4].

وفي هذا الصدد نتذكر مسئولية أهل الحل العقد في توفير وتهيئة العمل للقادرين[5]، فإن عجز الفرد عن الكسب إما لسبب ذاتي كالمرض أو لعاهة أو لسبب خارجي كعدم وجود فرصة عمل، أو كان فقيرا ليس عنده مال يغنيه، فإن الفقه الاقتصادي الإسلامي قد وضع ترتيبات لكفالة مثل هذا الفرد، وحدد المسئولية في هذا الشأن في جانبين:

١ – مسئولية المجتمع عن بعضه بعضا مسئولية تضامنية وهي الواجبات الكفائية، ومنها واجب إقامة التكافل الاجتماعي: "المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه

---

(١) أبوعبيد القاسم بن سلام، الأموال، مرجع سابق، ص ٣٠٢.

(٢) سورة البقرة، آية (٢٣٣).

(٣) رواه الطبراني في الأوسط.

(٤) حديث صحيح رواه أبوداود في آخر كتاب الزكاة، نقلا عن: المعجم المفهرس، لألفاظ الحديث النبوي، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ١٥.

(٥) انظر: الدكتور أحمد الحصري، السياسة الاقتصادية والنظم المالية في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص٨٨-٩٠.

بعضا ثم شبك بين أصابعه"[١]. ومن ثم فإن الفرد يكون مسئولا عن المجتمع الذي يعيش فيه لأنه جزء منه، والجزء لا ينفصل عن الكل، والغاية العليا هي سعادة الكل قبل سعادة الجزء، وسعادة المجتمع قبل سعادة الفرد، ولا يعترف الإسلام بسعادة تقوم على شقاء الآخرين، وعلى هذا الأساس أجمع الفقهاء على وجوب نفقة المعسر على قريبه الموسر، وإن اختلفوا في مدى شمول الواجب لدرجات القرابة[٢].

وذهب الإمام ابن حزم إلى أنه يجب على الأغنياء في كل بلد أن يقوموا بكفاية فقرائهم، إذا لم تكف الزكاة، وأن يجبرهم السلطان على ذلك إن لم يقوموا به، فيقول: "وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات بهم ولا في سائر أموال المسلمين بهم فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لابد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يقيهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة"[٣].

ويؤكد رأي ابن حزم حديث رسول الله (صلى الله عليه وسلم): "ما آمن بي من بات شبعان وجاره إلى جنبه جائع وهو يعلم"[٤]. وحديث: "أيما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائعا فقد برئت منهم ذمة الله"[٥].

وما ذهب إليه ابن حزم في النص السابق يلقي ضوءاً كاشفا على دور أهل الحل والعقد في تحقيق مبدأ التكافل الاجتماعي بين الأفراد بعضهم وبعض، وهذا الدور يختلف عن دورهم أو مسئوليتهم المباشرة في كفالة أصحاب الحاجات والمعوزين وهي النقطة التالية.

٢ - المسئولية المباشرة لأهل الحل والعقد عن كفالة أصحاب الحاجات والمعوزين، وترتكز هذه المسئولية المباشرة لأهل الحل والعقد عن كفالة أصحاب الحاجات والمعوزين على أساس الحق العام للأفراد في المشاركة والاستفادة من ثروات الطبيعة. (خلق لكم ما في الأرض جميعا)، ومن ثم فإن أهل الحل والعقد مسئولون مسئولية مباشرة عن إعالة أصحاب الحاجات والمعوزين ممن لا يقدرون على كفاية أنفسهم، ويحق لكل فقير أن يطالبهم بالإنفاق عليه إذا لم يكن هناك من ينفق عليه، وقد سبق حديث الرجل

---

(١) رواه البخاري ومسلم والترمذي، وفي ربط هذا الحديث بالتعاون في المصالح العامة للأمة والمصالح الخاصة للأفراد انظر شرحه: في محمد عبدالعزيز الخولي، الأدب النبوي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، د. ت، ص ٥٨ - ٦٠.

(٢) عبدالحق الشكيري، التنمية الاقتصادية في المنهج الإسلامي، مرجع سابق، ص ٧٢ - ٧٣.

(٣) ابن حزم، المحلي، جـ ٦، بيروت، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، د. ت. ص ١٥٦.

(٤) رواه الحاكم عن ابن عباس، نقلا عن: ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، مرجع سابق، ص ١٦٧.

(٥) رواه الحاكم في المستدرك والإمام أحمد في مسنده عن ابن عمر رضي الله عنهما. المسند، جـ ٧، مرجع سابق، ص ٦٠ - ٦١.

الأنصاري الذي ذهب يسأل الرسول.

وقد شرع الفقه الإسلامي للدولة موارد مالية لتمكين أهل الحل والعقد من كفالة أصحاب الحاجات والمعوزين بإيجاد بعض القطاعات العامة في الاقتصاد الإسلامي التي تتكون من موارد الملكية العامة وملكية الدولة، لكي تكون هذه القطاعات إلى جانب فريضة الزكاة ضمانا لحق الضعفاء من أفراد الجماعة ورصيدا للدولة يمدها بالنفقات اللازمة لممارسة الضمان الاجتماعي، ومنح كل فرد حقه في العيش الكريم من ثروات الطبيعة.

٤ - التدبير المالي وضوابطه الإسلامية (قيم الجباية والإنفاق):

ما سبق يمثل - بالإضافة إلى غيره - أوجها للنفقات العامة ينبغي لأهل الحل والعقد تدبير الأموال اللازمة لها من مصادرها الشرعية. وقد حدد الفقه الاقتصادي الإسلامي بعض أوجه الإنفاق العام على سبيل التخصيص، مثل أوجه إنفاق أموال الزكاة، وبعضها متروك للسياسة المالية في الإنفاق العام، التي يضعها أهل الحل والعقد في إطار الضوابط والقيود الشرعية حسب مقتضيات الأحوال والأوقات.

وفيما يتعلق بالتدبير المالي (الإيرادات العامة والنفقات العامة) فإن البحث هنا لا يعني التطرق إلى التفاصيل الفقهية فيما يتعلق بمصادر الإيرادات العامة وأوجه النفقات العامة أو النظام المالي في الفقه الإسلامي[(١)]، فذلك لا يدخل في أغراض الدراسة. والذي يهم البحث هو تحديد مؤشرات عامة أو الخطوط العريضة لهذه الجوانب، مع إبراز ما يجب أن يلتزم به أهل الحل والعقد من قيم ضابطة لسياستهم المالية أو لدورهم في التدبير المالي جمعا وإنفاقا.

وعلى أساس نظرة الإسلام للمال على أنه لله، وأن الكون مسخر للإنسان، فإن ما في يد البشر من مال على اختلاف أنواعه وأشكاله ومقاديره وما ينتجه هذا المال من أموال إنما هي جميعا مال الله لا مال البشر، وملكه لا ملكهم، أقامهم عليه واستخلفهم فيه، فلا يملكون من هذا المال إلا حق الانتفاع به وما يستتبع حق الانتفاع بالمال من التصرف فيه[(٢)]. قال تعالى: ﴿**وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه**﴾[(٣)].

ويترتب على هذا نتائج يهمنا منها:

---

(١) في النظام المالي في الفقه الإسلامي وتطوره، راجع: د. أحمد الحصري، السياسة الاقتصادية والنظم المالية في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٤٢١ - ٥٨٧.

(٢) عبدالقادر عودة، المال والحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص ٥٢ - ٥٥. وراجع: د. رفعت العوضي، نظرية التوزيع، مرجع سابق، ص ٢٢٩ - ٣٠٢.

(٣) سورة الحديد، آية (٧).

١ – حق الجماعة في المال، فللجماعة بواسطة ممثليها من الحكام (أهل الحل والعقد فيها) أن تنظم طريقة الانتفاع بالمال، إذ المال وإن كان لله إلا أنه جعله لمنفعة الجماعة. والقاعدة في الإسلام أن كل ما ينسب من الحقوق لله إنما هو لمنفعة الجماعة، وهي التي تشرف عليه دون الأفراد[١].

٢ – طالما أن المال مال الله، فلابد أن يتصرف أهل الحل والعقد وفقا لما شرعه الله، أي أن يأخذوه من حله وأن يضعوه في حقه ولا يمنعوه من مستحقه.

وفي ضوء هاتين النتيجتين نحاول التعرف على الملامح العامة للسياسة المالية لأهل الحل والعقد جمعا وإنفاقا، مع بيان الأصول والضوابط الشرعية لهذه السياسة.

الموارد المالية:

ويقصد بها المصادر التي حددها الفقه كموارد للدولة الإسلامية، أو قل مصادر المالية العامة التي يجب على أهل الحل والعقد القيام بتحصيلها لتمويل أو مواجهة الأعباء السابقة وغيرها من أوجه الإنفاق العام وتسيير عجلة الأمور العامة في الدولة الإسلامية. ويتركز هذا الواجب في الجوانب الآتية:

أ – ضمان حق الجماعة في أموال الأفراد وهي الحقوق المالية المفروضة على المسلمين، وهي الزكاة بأنواعها ومقاديرها فقها. وتشمل أيضاً ما يفرضه الشرع من حقوق للجماعة في أموال غير المسلمين كالخراج والجزية والفيء.

ب – تحصيل العقوبات المالية المقدرة فقها والمفروضة لمصلحة الفقراء، كالكفارات التي تدفع كمخالفات لأحكام الشريعة

جـ – الأعمال الخيرية الموجهة لخدمة الجماعة كالأوقاف الخيرية والوصية.

د – الأموال والأملاك العامة وأملاك الدولة على النحو المفصل في مواضعه من كتب الفقه[٢].

أما عن الضوابط أو القيم التي أرساها الفقهاء في هذا الخصوص، وتشمل كلا من الرعية وأهل الحل والعقد:

أ – كل من عليه مال يجب أداؤه، فإذا امتنع من أداء الحق الواجب من عين أو دين أو أخفاه ولم يظهره، وعرف أنه قادر على أدائه، فإنه يستحق العقوبة. وفي الحديث : "لي الواجد يحل عرضه وعقوبته"[٣].

---

(١) عبدالقادر عودة، المال والحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٩٩ – ٣٠٢.

(٢) راجع: أبوعبيد، الأموال، مرجع سابق، أبويوسف، الخراج، مرجع سابق. الماوردي، الأحكام السلطانية. مرجع سابق، ص ١١٣ – ٢١٩.

(٣) رواه أهل السنن.

ب - ما أخذه ولاة الأموال (من أهل الحل والعقد) من مال المسلمين بغير حق فلولي الأمر العادل استخراجه منهم كالهدايا التي يأخذونها بسبب العمل، قال أبو سعيد الخدري: "هدايا العمال غلول". وسبق حديث ابن اللتبية في هذا الشأن، ومحاباة الولاة في المعاملة من المبايعة والمؤاجرة، والمضاربة، والمساقاة والمزارعة ونحو ذلك من نوع الهدية، لأنه استغلال نفوذ أو انتفاع بسبب الوظيفة.

جـ - إذا كان أولو الأمر أهل الحل والعقد يستخرجون من العمال ما يريدون أن يختصوا به هم وذووهم فلا ينبغي إعانة واحد منهم، إذ كل منهم ظالم، ومن ثم فإعانتهم تعاون على الإثم والعدوان.

د - إذا كانت الأموال أخذت بغير حق، وقد تعذر ردها إلى أصحابها ككثير من الأموال السلطانية، تصرف هذه الأموال في مصالح المسلمين[1].

أوجه الإنفاق العام:

ليس ثمة حاجة إلى تكرار ما سبق من أوجه الإنفاق العام سواء كان في الإنماء والإعمار أو كفالة أصحاب الحاجات والمعوزين أو غيرها من الأغراض العامة التي ينبغي أن يواجهها أهل الحل والعقد من المرافق العامة أو الواجبات العامة (الكفائية) التي طرحتها الدراسة أو التي لم تطرحها.

أما الضوابط في هذا المجال، والتي تحكم التصرف المالي لكل من أهل الحل والعقد والرعية على السواء:

أ - ألا يطلب الرعية من أهل الحل والعقد ما لا يستحقونه فيكونون من جنس من قال الله فيهم: **﴿ومنهم من يلمزك في الصدقات فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون﴾**[2].

ب - ليس لأهل الحل والعقد أن يقسموا (أو ينفقوا) هذه الأموال بحسب أهوائهم كما يقسم المالك ملكه، فإنما هم أمناء أو نواب ووكلاء في هذا المال. فقد قال (صلى الله عليه وسلم): "إني والله لا أعطي أحدا ولا أمنع أحدا، وإنما أنا قاسم، أضع حيث أمرت"[3]. فهذا رسول الله يخبر أن المنع والإعطاء ليس بإرادته واختياره، وإنما هو عبد الله، يقسم المال بأمره فيضعه حيث أمره.

وإجمال ما تقدم، ينبغي أن يؤخذ المال من حله، ويوضع في حقه، ولا يمنع من مستحقه.

إلى هنا يصل البحث إلى غايته من التدبير الاقتصادي باعتباره بعدا من أبعاد دور أهل الحل والعقد.

---

(١) راجع: ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٥٧ - ٦٤.

(٢) سورة التوبة، آية (٥٨).

(٣) راجع ابن تيمية، مرجع سابق، ص ٤٢ - ٤٤.

الخلاصـــة

ينتهى البحث حول دور أهل الحل والعقد إلى أن تصور هذا الـدور أو فهمـه ينطلـق من البناء الداخلى للفقه الإسلامى بتميزه وخصوصيتـه، حيـث إن الـدور كمـا تطرحـه الدراسات الاجتماعية والسياسية سلوك أو نشـاط متواتـر يصـدر عـن نسـق معـين نحـو مقصد معين، والرؤية الإسلامية لا تقتصر على هذا المفهوم، وإنما تضيف مضامين أخرى حتى يكتسب مفهـوم الـدور الـدلالات المستمدة مـن المصطحـات الإسـلامية، وبصفـة خاصة "الواجب الكفائي".

ولما كان مصطلـح ومفهـوم "الـدور" شـأنه شـأن كثـير مـن المفـاهيم والمصطلحـات السياسية يشـوبه الغمـوض وعـدم الاستقرار علـى مفهـوم معـين، حيـث يتعـدد بتعـدد المجالات التى يستخدم فيها، وفى المقـابل فـإن مفهـوم الواجـب الكفـائى مفهـوم فقهـي مستقر وثابت وله دلالاته ومضامينه الإسلامية التـى يقصـر عـن التعبـير عنهـا مصطلـح الدور، لهذا فإن البحث اعتمد على مفهوم الواجب الكفائى فى معالجـة دور أهـل الحـل والعقد، حيث اعتبر هذا الدور مجموعة من العناصر هي واجبات كفائيـة، كـل مجموعـة ترتبط بمقصد معين أرسته الدراسة.

ومن ثم كان مـن الضـروري التعـرض لمفهـوم الواجـب الكفـائي والواجـب العيـني، وكيف تتوزع هذه الواجبات الكفائية أو بعبارة أخرى من يتعين للنهوض بهـا مـن بـين أفراد الأمة، ومعيار ذلك وعلى من تقع مسئولية التقصير فى القيام بهــذه الواجبـات، أو فوات تحقيقها أو سبيل أهل الحل والعقد إلى تحقيق هذه الواجبات فى حياة الأمة تحقيقا لمصالحها الشرعية يكـون مـن خـلال حمـل القـادرين علـى أدائهـا والعمـل علـى إعـداد المتخصصين وذوي الكفاءات فى جميع المجالات التى تقتضيها مصالح الأمة.

وترتبط الواجبات الكفائية بالمصالح الشرعية للأمة ارتباط الوسيلة بالمقصد، وكما إن الواجب الكفائي يتحدد مسارا وحركة بالحدود الشـرعية، فـإن الإطـار العـام للمقـاصد والـذي يحتـوي المصـالح الشـرعية للأمـة محـدد هـو الآخـر وحيـا بـالضرورات الخمـس وأولوياتها (مراتبها) ما بين الضروري والحاجى والتحسينى، وهذا الترتيب هو فى ذاتـه من عوامل الترجيح بين السياسات والبدائل التى تحـوز الأولويـة والاهتمـام لـدي صـانع القرار، بهدف تحقيق المصلحة إيجادا وحفظا وإنماء .

ومن هذه الأسس النظرية عرض دور أهل الحل والعقـد فـى مجموعتـين مـن العنـاصر الوظيفية(الواجبات الكفائية) كل منها تدور حول مقصد معين:

أما المقصد الأول فهو التمكين العقيدي فى الداخل والخارج، وهو يتحقق من خلال النهوض بالواجبات الآتية :

١- الجهاد بشقيه (الدعوة والتعامل القتالي)، وتعرفنا على قواعدالممارسة لكل منهما، وكيف يتعين العلماء للدعوة والمجاهدون للقتال، وأغراض الجهاد القتالي داخليا وخارجيا.

٢- إقامة العدل بين الناس، قيمة ضابطة للحركة والسلوك الاجتماعى والسياسي، وقضاء بالعدل بين الناس، ويتعين له المجتهدون من الفقهاء.

٣- الرقابة انطلاقا من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكيف يعبر هذا الواجب عن حيوية الأمة وفاعليتها في الوجود، حيث يعتبر التزاما متبادلا بين أفراد الأمة بعضهم وبعض، وبينهم وبين الحكام ، فهو ينصرف الي السلطة من حيث مدي شرعية تأسيسها وممارستها، والمقصد الذي تتغياه، وينصرف إلى العامة اعتقادا صحيحا وحركة اجتماعية بموجب هذا الاعتقاد، وإلى العلماء دفعا للفتنة ودرءا للبدعة، كل ذلك بالوسائل والطرائق التى حددها الفقهاء.

المقصد الثاني : تدبير الأمور العامة للرعية، وهو يتضمن التفكير الواعى والرؤية الصائبة لمصالح الأمة، انطلاقا من عبرة الماضي ومتغيرات الواقع، وذلك بالمنهج الإسلامي، ويتحقق تدبير الأمور العامة للرعية من خلال قيام أهل الحل والعقد بالعناصر الوظيفية الآتية :

١- الاجتهاد التشريعى ومواجهة ما يستجد للأمة من مصالح ووقائع بالتشريع القائم على المناهج والمصادر الإسلامية فى هذا الصدد. ويتعين لذلك المجتهدون بالإضافة إلى عناصر الخبرة والتخصص التي يتطلبها كل موضوع.

٢- التدبير النظمي، ويشمل بناء وتطوير المؤسسات والأبنية باعتبارها ذرائع ووسائط لتحقيق الواجبات الكفائية، وكذلك إقامة المتعينين لهذه الواجبات بالشروط اللازمة لكل واجب بحسبه. وهذا يشمل تولية الخليفة وعزله ومراعاة الأحكام الفقهية فى ذلك، وإقامة المستنابين له فى مواقعهم، وهو ما يسمى بشغل الأدوار.

٣- التدبير الاقتصادي بمعنى تدخل أهل الحل والعقد لتدبير وتنظيم النشاط الاقتصادي للأمة وفقا للأحكام والقيم والمصالح الشرعية، حماية للإطار الأخلاقي لممارسة النشاط الاقتصادي طلبا وعرضا (إنتاجا وتداولا) وتحقيقا للإنماء والإعمار الذي يهدف أساسا إلى بناء الإنسان روحيا وفكريا، فضلا عن كفالة أصحاب الحاجات والمعوزين، ليس تفضلا عليهم ولكن حقا أوجبه الشارع لهم على ذوي اليسار والسعة يؤتونه واجبا عليهم.

ثم أخيرا تدبير الأموال العامة من مصادرها المشروعة لمواجهة هذه الأعباء، مع مراعاة قيم الجباية والإنفاق التى وضعها الإسلام سياسة متبعة فى هذا الشأن.

خاتمة الدراسة

لقد انتهت مراجعة مفهوم أهل الحل والعقد فى تراث الفقه السياسي الإسلامي إلى أنه جاء وليد التنظير لتجربة الخلافة الراشدة فى نقل السلطة حيث أطلق على الجماعة التى تختار الإمام من بين المرشحين والعقد له، ثم مراقبته في الممارسة، حتى إذا خرج عن الشرعية تعين عليهم محاسبته وعزله، واقتصر استخدام المصطلح فى هذا النطاق الوظيفي مع اختلاطه وتشابكه مع عدد من المفاهيم الأخرى التى ترتبط به.

أما استخدام المصطلح فى الفقه السياسي الحديث فقد انتهي إلى توسيع النطاق الوظيفي للمفهوم بحيث يضم العناصر الفاعلة فى النموذج الإسلامي لنظام الحكم، والتى تقوم على مصالح الأمة بحيث يرقى المفهوم إلى اشتماله على الجماعة التي تقوم بجميع الواجبات التى يتعين على النموذج الإسلامي لنظام الحكم أن ينهض بها فى حياة الأمة وواقعها تجسيدا لمقاصد الشريعة الإسلامية.

وقد تأكد هذا النطاق الموسع للمفهوم من خلال الدلالات اللغوية، وآراء المفسرين فى أولى الأمر فى القرآن الكريم، حيث اعتبر بعضهم (الفخر الرازي ومحمد عبده) أن أولى الأمر هم أهل الحل والعقد كل بحسب فهمه للمصطلح من حيث الدلالات الوظيفية، ولقد تأسست الأبعاد الوظيفية والمؤسسية للمفهوم على مؤشرات ظهرت من خلال بحث آيات أولي الأمر ودلالاتها الوظيفية، الأمر الذي ساعد كذلك على تأسيس عناصر أهل الحل والعقد.

أما عن أهل الحل والعقد فى الممارسة والحركة فى عهد النبوة - لاسيما بعد أن تأسس الكيان السياسي الإسلامي بالمدينة المنورة وأقيم نظام سياسي متكامل الأبعاد المؤسسية والوظيفية للقيام على أمر الدعوة وتبليغها ومعاونة الرسول فى نشرها والجهاد من أجلها وإدارة شئون المسلمين ومصالحهم- فإن عناصر التميز فى المجتمع السياسي الإسلامي الأول بالمدينة المنورة، وأسس التميز التى توافرت لأولئك الذين كانوا محل ثقة الرسول ومجلس شوراه وأمراءه وعماله إلى القبائل لتعليمهم القرآن والفقه، هؤلاء كانوا أهل حل وعقد، وكانوا من المهاجرين الأولين، وبخاصة العشرة المبشرون بالجنة ونقباء الأنصار من أهل المدينة. وبرزت المعايير التى أهلتهم لاختيار الرسول لمعاونته فى هذه المهام والقيام بدور بارز فى حياة الأمة فى هذه الفترة.

والجدير بالذكر فى هذا المقام هو أنه إذا كانت الدراسات السياسية والاجتماعية عن العالم الثالث خاصة دراسات التغير والتنمية السياسية والاجتماعية تعتبر القبلية والعشائرية التى يتسم بها الطابع الاجتماعي فى هذه البلدان من عوامل التخلف

السياسي ومعوقا أساسيا من معوقات التنمية فى دول العالم الثالث، وأن التقدم يرتبط بالقضاء على القبائلية والعشائرية باعتبارهما نظاما أو طابعا اجتماعيا لهذه الدول، إلا أن الإسلام يقدم نموذجا عمليا وواقعيا لكيفية التعامل الأمثل مع هذا الطابع الاجتماعي الذي يتسم بالقبلية والعشائرية وإمكانية تحويله إلى عامل إيجابى يستفاد به فى عملية التطوير والنمو المستهدفة لهذه المجتمعات، حيث أبقي الرسول (صلي ا لله عليه وسلم) على التجمعات القبلية بحيث عدت تجمعات سياسية مشروعة، إذ رأيناه (صلي ا لله عليه وسلم) يختار بعض أهل الحل والعقد بناء علي اعتبارات قبلية، فثمة مجموعة هاشمية حول علي - رضى ا لله عنه - وأخري أموية حول عثمان، وثمة مجموعة الزبير ومواليه وطلحة ومواليه، كما جيش الرسول الجيوش بناء علي هذا الاعتبار القبلي، فكان فى جيش فتح مكة كتيبة قبيلة كذا وعلى رأسها فلان، وقبيلة كذا وعلى رأسها فلان، كما روى البخارى فى حديث فتح مكة.

ومن ثم فإنه يمكن القول إن الإسلام أقر النظام القبلى وأبقي على التجمع العشائري ووظف هذا النظام فى الممارسة فى عهد الرسول، بل وفى عهد الخلافة الراشدة، حيث جيش جيش القادسية بناء على النظام القبلي، واختطت مدينتا الكوفة والبصرة وقسمت أحياؤهما بناء على العامل القبلي، وهذا لا يتناقض مع روح الإسلام فى محاربة العصبية، فقد حارب الإسلام العصبية الكامنة فى القبلية والعشائرية، حاربها هدفا يتقاتل الناس تحت رايته حيث تكون راية عمية من قتل تحتها فقتلته جاهلية، حارب الإسلام القبلية والعشائرية تجمعا وعصبية تعين على الظلم، وتناقض العدل والقيم الإسلامية كأن تدعو إلى عصبية أو تنصر عصبية بمعنى التقاتل فقط لعصبية وهوى.

وإذاً فالتجربة والممارسة بل والفقه الإسلامي يقدم نموذجا لكيفية الاستفادة من النظام القبلى وتوظيفه فى الأغراض الاجتماعية والسياسية والشرعية بعد تفريغه من مضمونه المناقض للقيم الإسلامية وتعبئته بالقيم الإسلامية، فتصير القبلية وسيلة وعونا لتحقيق المقاصد الإسلامية، وذريعة إلى الصلاح والإصلاح لا إلى الفساد والإفساد، وهنا يصير الوجود الفردي فى ولائه وانتمائه فى تناسق وتناغم مع الولاء القبلى والولاء للنظام والولاء للدولة والأمة، لأن كل هذه الأطر تكون قبلتها ووجهتها واحدة وهى العقيدة الإسلامية والالتزام بما تتضمنه من قيم ومقاصد. ومن ثم يتقرر فى هذا الصدد أن الرؤية الإسلامية لا تتفق مع ما تذهب إليه الدراسات السياسية خاصة دراسات التنمية من إطلاق الحكم بأن النظام القبلي والعشائري يعد من معوقات التنمية ومن دواعى وسمات التخلف الاجتماعى والسياسي.

وبناء علي ما سبق فقد تحددت الأبعاد العامة لمفهوم أهل الحل والعقد من وجهة نظر الدراسة فى الأبعاد الآتية :

أولا – الأبعاد الوظيفية : وتتركز فى مجموعة من المتغيرات :

١– عقد الأمور فى أوسع معانيها وإحكامها وإنفاذها.

٢– استنباط الأحكام بمعني القيام بالاجتهاد التشريعي باعتباره عملية تتضمن وضع الخطاب الملزم، وفقا للمناهج الأصولية الاجتماعية فى هذا الخصوص، ومن مصادره الأصولية.

٣– إنهم أصحاب الولايات العامة التى هى أمانات يجب أن توسد إلى أهلها وتؤدي بحقها.

٤– هم من تعينوا للقيام بالواجبات الكفائية التى أوجبها الشارع للنهوض بمصالح الأمة.

ثانيا – الأبعاد المؤسسية:

وتقوم على أساس أن هذه الأمانات والواجبات التى تشكل البعد الوظيفي لا يتأتى القيام بها إلا من خلال أبنية وظيفية يناط بها القيام بتلك الأمانات، ومن ثم فإن الخليفة المعقود له من الأمة ممثلة فى أهل الاختيار (العاقدون) قائم على مؤسسة الخلافة، والمستنابين قائمون بوظائفهم (الأمانات أو الواجبات الكفائية) من خلال مؤسسات معينة، كأن يتأسس لكل واجب أو لعدد من الواجبات مؤسسة واحدة أو أكثر، وذلك حسب مقتضى الحال، حيث يبدي الفقه السياسي الإسلامي مرونة فى هذا الخصوص، ولما كانت الوظائف والأدوار أو الواجبات أمانات، فقد وجب أن تؤدي إلى أهلها، وألا توسد لغير أهلها، وهذه الأهلية أو شروط الصلاحية يتم تأسيسها على القرآن الكريم والسنة النبوية.

وفي هذا المضمار تبين كيف عنى الفقه السياسي الإسلامي بقضية الشروط وضرورة بذل أقصي الجهد فى تحريها فيمن يتولي واجبا عاما، والتقصير فى هذا يصل فى تجريمه إلى حد جعل ذلك خيانة لله ولرسوله، والملاحظ أن هذه الشروط تقوم على أسس موضوعية ترتبط بطبيعة الولاية والمقصود منها، وهنا يبرز موقف الفقه السياسي الإسلامي من مفاهيم مثل "أهل الثقة" "الشروط الاستثنائية"... الخ، مما يتعلق بالانفلات من القواعد الموضوعية، ويدخل فى هذا المضمار الاختيار على الأساس الحزبي، أو الشللية السياسية، أو الرشاوي السياسية.... الخ.ويؤكد فقه الشروط لأهل الحل والعقد – بما يظهر خصوصية المفاهيم الإسلامية – على جانب العدالة أو الأمانة فيمن يتولى دورا أو واجبا عاما فى حياة الأمة، والذي يتركز فى توافر مكارم الأخلاق كما يراها الإسلام فى أهل الحل والعقد، وهذا جانب يعتقد الباحث أن افتقاده وعدم التركيز عليه فى اختيار القيادات السياسية (الصفوة) في أنظمة الحكم فى العالم الإسلامي مدخل

جوهري لما يسمى "بأزمة النخبة" فى هذه الأنظمة، بل لسلسلة الأزمات التى تواجه محاولات الصفوة السياسية فى هذه الأنظمة للقيام بعملية التنمية وفشلها فى هذا المضمار رغم توافر الطاقات البشرية المتخصصة والإمكانات المادية فى كثير من هذه البلدان.

هذا فى الوقت الذي لم يهمل فيه الفقه السياسى الإسلامي قضية الصلاحية وشروطها حيث اشترط فيمن يقوم بالحل والعقد فى أمور الأمة شرطين : أولهما : الشرط السابق وهو الشرط الأخلاقي، وثانيهما : القوة وتتفرع إلى القوة العضوية والقوة العلمية سواء بمعني العلم بالأحكام الإسلامية للدور أو الواجب العام المطلوب القيام به أو العلم بمعني الخبرة والكفاية الفنية والتخصصية وكيف تأصلت هذه الشروط من القرآن الكريم والسنة النبوية وعلي أساس من فقه شروط أهل الحل والعقد، فقد تحددت عناصر هذه الجماعة فى الآتي :

١- الفقهاء المجتهدون (أهل الاجتهاد) وهم العلماء المتخصصون فى دراسة الشريعة الإسلامية وحازوا مستوى من المعرفة والعلم بها يؤهلهم أو يوفر لهم ملكة الاجتهاد والتمكن من استنباط الأحكام من أدلتها الشرعية، هذا المستوي عبر عنه أصوليا بشروط المجتهد.

وتأكد أن الفقهاء المجتهدين فى نظام الحكم الإسلامي ليسوا رجال دين بالمفهوم الكنسي، أو "اكليروس" يقومون بالوساطة بين الإنسان وبين ا لله، أو يملكون سلطان الحكم على العقائد والتحليل والتحريم، وليس أحد فى شرعة الإسلام أقرب إلى ا لله من أحد إلا بالعمل الصالح الذي يعد ترجمة عملية لمقتضيات العقيدة والتشريع وتفهم الإسلام فهما دقيقا نصا وروحا، واستنباط ما يغطي حاجات المجتمع من أحكام فى وقائعه المتجددة، وذلك حق مشترك بين من توافرت فيهم فقط مؤهلات علمية معينة عرفت بشروط المجتهد كما سبق القول.

٢- أهل الاختصاص من الخبراء والفنيين والعلميين وأرباب المهارات والكفاءات العلمية والإدارية، هذه العناصر النوعية تعد عنصرا مهما من عناصر أهل الحل والعقد لا يستغني عنها النظر فى شئون الأمة والقيام عليها بما يجعلها أقرب إلي الصلاح وأبعد عن الفساد خاصة فى عصر العلم والتكنولوجيا والتخصصات الدقيقة.

وهذه الأهمية التى يوليها الفقه الإسلامي لأهل الاختصاص ودورهم فى الحل والعقد فى أمور الأمة لا يجعل من هؤلاء صفوة إدارية تسيطر على مراكز اتخاذ القرار كما يري مفكرو الصفوة التعدديون أو يجعل منهم تكنوقراطيين يمارسون السلطة بحكم اختصاصهم الفني وبما يجعل النموذج الإسلامي لنظام الحكم " نظام التكنوقراط" كما يتصور سان سيمون وبرنهام.

التصور الإسلامي لأهل الاختصاص يختلف عن هذا وذاك حيث تنبع أهميتهم من الحاجة التى يتطلبها مقصود الولاية وطبيعتها من الناحية التخصصية، وتطبيقا لشرط العلم فى جانبه الفني والتخصصي الذي يلزم لتحقيق مصالح الأمة على وجه يجعلها أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد.

٣- قادة المجاهدين أو أمراء الأجناد، وقد تبين خصوصية مفهوم المجاهدين والجهاد عن مفهوم العسكريين والمؤسسة العسكرية التى تنبع من خصوصية مفهوم الجهاد واشتماله على الجوانب العقيدية فى الخارج والداخل بحيث لا يقتصر على مفهوم " رد الاعتداء الخارجي عن إقليم الدولة" . وهذا لا يجعل من النموذج الإسلامي لنظام الحكم نظاماً عسكريا بمعني أنه يسيطر عليه العسكريون، بل تظل القوة العسكرية وكل أدوات العنف المنظم محكومة بضوابط العقيدة فى استخدامها وتظل تؤدي دور الوسيلة المساندة للعقيدة فقط دون تجاوز هذه الحدود فتصير حينئذ طغيانا غير شرعي.

٤- المستشارون والنصحاء (أهل الشوري) وذلك يرتبط بواجب تقديم الرأي والنصح المؤسس على قيمة الشوري باعتباره مبدأ ملزما يضبط الممارسة السياسية وخاصة فيما يتعلق بصنع القرار.

والمستشارون هم من يملكون صلاحية أو أهلية تقديم الرأي والنصيحة فى أوسع المعاني فى أمر من الأمور، ومن ثم تختلف الصفات والشروط المتعلقة بالعلم على وجه خاص باختلاف طبيعة الموضع المطلوب منهم الرأي فيه.

٥- أهل الاختيار وهم الذين يناط بهم اختيار الأصلح للمراكز التمثيلية من بين المرشحين لها، وهؤلاء من حيث الشروط يكتفي بأن يتوفر فيهم القدرة على اختيار الأمثل من بين المرشحين وفقا لطبيعة الولاية والمقصود منها فى ضوء ظروف الأمة، ومن ثم يمكن أن يشمل هؤلاء كل عناصر أهل الحل والعقد، وتبين كيف يمكن الاستفادة من المعطيات الدستورية التى وضعها الفقه لهذه الجماعه.

أما الإطار المؤسسي العام للمفهوم، فقد تم بحث أهل الحل والعقد بوصفهم حقيقة بشرية تنتظم بشروطها فى أبنية وظيفية تنهض بالواجبات الكفائية العامة فى الأمة، وفي هذا الخصوص أكدت الدراسة على إمكانية الاستفادة من المعطيات والتطور المؤسسي فى النظم السياسية الغربية مع الاحتفاظ بالخصوصية من حيث ضوابط الحركة وطبيعتها ومقاصدها باعتبارها من دائرة الثبات فى الفقه الإسلامي، وليس من دائرة التطور والمرونة كمنطقة النظم والمؤسسات نفسها.

وعلي هذا الأساس فإن مؤسسات الحل والعقد فى النموذج الإسلامي لنظام الحكم هى كالتالي :

١- المؤسسة التنفيذية التى تقوم على الحركة بموجب الحكم الشرعى قصدا إلى تحقيق مصالح الأمة الدينية والدنيوية، وهذه تضم :

أ- مؤسسة الخلافة (رئاسة الدولة).

ب- الوزارة.

ج- الإمارة على الأقاليم.

٢- مؤسسة الاجتهاد التشريعي.

٣- مؤسسة القضاء والرقابة (المظالم والحسبة).

٤- مؤسسة الدعوة والهداية.

وعلى ضوء الفهم السابق لمفهوم أهل الحل والعقد، فقد تم طرح الدور المنوط بهم فى النموذج الإسلامي لنظام الحكم على أساس أنهم أصحاب الولايات العامة المتعينون للقيام بالواجبات أو الفروض الكفائية (العامة) التى أوجبها الشارع تحقيقا لمصالح العباد آجلا وعاجلا، ومن ثم فهم المنوط بهم القيام على مصالح الأمة إيجاداً وإنماء، وحماية لها من خلال الواجبات الكفائية ويتعين عليهم :

١- كفالة وحفظ الضروري من مصالح الرعية، وذلك بمراعاة الأحكام الشرعية الخاصة بذلك فى التطبيق.

٢- التوازن والترجيح بين المصالح المتعارضة وفقا للقواعد الأصولية للترجيح.

٣- تقدير مدي شرعية ما يعرض أو يجد للأمة من مصالح.

ولما كانت الواجبات الكفائية هي مجال حركة أهل الحل والعقد ودورهم فى حياة الأمة، فإن هناك نوعين من المسئولية بأمرين :

أولهما : حمل القادرين على أداء هذه الواجبات على القيام بها.

ثانيهما : إعداد وتهيئة المتخصصين وذوي الكفاءات فى جميع المجالات للقيام بهذه الواجبات الكفائية قياما يجعل مصالح الأمة اقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد.

ثم مسئولية خاصة تتجه إلى ذوي الكفاءات العلمية والخبرات الفنية، كل وما اختص فيه فى شتي مناحي الحياة.

إن دور أهل الحل والعقد فى الواجبات الكفائية على هذا النحو لا يقتصر على الأفعال الواجبة على الأمة باعتبارها أحد أقسام الحكم التكليفي، وإنما يمتد هذا الدور ليشمل الأقسام الأخري، حيث تدخل الأفعال المحرمة فى نطاق دور أهل الحل والعقد

من خلال الرقابة انطلاقا من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أما الأفعال المباحة التي تركت على براءتها الأصلية دون نص على حلها أو حرمتها وهي مجال واسع لحركة أهل الحل والعقد وإعمال السياسة الشرعية تحقيقا لمصالح الأمة المتجددة، ومن ثم فلأهل الحل والعقد التصرف في المباح منعا أو إيجابا درءاً لمفسدة راجحة أو جلبا لمصلحة غالبة.

ومن خلال الربط بين المقصد والدور الواجب تحقيقا لهذا المقصد، فقد صنف دور أهل الحل والعقد إلى مجموعتين من العناصر الوظيفية الواجبة شرعا، كل مجموعة منها ذات طبيعة خاصة ترتبط بمقصد معين أرسته الدراسة.

المجموعة الأولي من العناصر تستهدف "التمكين العقيدي" بمعني بسط سلطان العقيدة وسيادتها على ما دونها من عقائد وأيديولوجيات وهو مفهوم له بعدان أحدهما داخلي يدور حول حفظ الشرعية الإسلامية مما قد يصيبها من خلل أو نقص. ثانيهما بعد خارجي وجوهره حمل الرسالة وتبليغها للعالمين في النطاق الدولي.

أولا - الجهاد (دعوة وقتالا):

وجهاد الدعوة يعني بذل أقصي الجهد في تبليغ الرسالة الإسلامية لمن لم تبلغه من العالمين خارج النطاق الإقليمي لدولة الإسلام، وهي واجب كفائي يتعين على علماء الإسلام في الأمة بصفتهم عنصرا من عناصر أهل الحل والعقد في الأمة، وما يتكون منهم من مؤسسات للدعوة والهداية من مؤسسات النموذج الإسلامي لنظام الحكم.

وهم في ممارستهم للدعوة تبليغا وتفهيما وتعليما دون إكراه وقهر يراعون في دورهم هذا القواعد الفقهية التي تضبط هذا الدور. وقد اقترحت الدراسة عددا من المسالك والأدوات التي من خلالها يمارس علماء الأمة دورهم في هذا الخصوص:

أ- توظيف الدبلوماسية باعتبارها من أدوات تنفيذ السياسة الخارجية، وذلك لإعداد وتهيئة ما يمكن أن يسمى بالملحقين الإسلاميين.

ب- توظيف وسائل الإعلام الجماهيري مسموعة ومرئية ومقروءة.

ج- توظيف المراكز الثقافية في الدول غير الإسلامية لخدمة هذا الغرض.

د- استغلال الجاليات والأقليات الإسلامية في هذا الغرض ولا سيما الطلاب الموفدين إلى الخارج للدراسة في دول غير إسلامية.

هـ- إنشاء المدارس والمعاهد الخاصة بالدراسات الإسلامية لأبناء المسلمين في الدول غير الإسلامية.

و- إرسال الدعاة والبعثات الإسلامية المدربة تدريبا عاليا والمختارةبعناية.

وقبل كل هذا دور الجامعات والمعاهد الإسلامية فى عرض الإسلام وطرح المنظور الإسلامى لقضايا العصر برؤية ومنهج معاصرين.

أما التعامل القتالي جهادا من أجل الدعوة وحماية لحرية نشرها، فإنه من أكثر قضايا الإسلام تعرضا للتشويه والتزييف من قبل المستشرقين، الأمر الذي دعا إلى التعرض بشئ من التفصيل إلى الأغراض التى وضعها الفقه الإسلامي للجهاد القتالى، وكيف يتميز الفقه الإسلامي بخصوصية فى هذا المجال، حيث وضع عددا من الغايات الخارجية والداخلية، وهذا ما يميز الفقه الإسلامي فى هذا الخصوص عن مفهوم العسكرية وما يوضع له من أغراض تجعلها قاصرة على رد الاعتداء الخارجي. أما فى المجال الداخلي حيث درج علم السياسة على جعل المؤسسة العسكرية تلعب دور الحياد فى قواعد اللعبة السياسية، وإن كانت تجارب دول العالم الثالث سارت على خلاف ذلك حيث كثرت الانقلابات العسكرية ونقل السلطة من خلال استخدام أدوات العنف المنظم، إلا أن الرؤية الإسلامية وضعت ضوابط وأغراضا محددة لاستخدام هذه الأدوات. وفيما عداها يصير السلوك عاريا عن الشرعية ويحرك الرقابة أمرا بالمعروف ونهياً عن المنكر.

أما الغايات التى شرعت للتدخل باستخدام القوة العسكرية من اجل تحصيلها إن كانت نفعا ودرئها إن كانت ضررا وذلك فى المجال الدولى، فهي :

أ- حماية حرية نشر الدعوة ومنع الفتنة فى الدين بحيث يتوافر جو حوار العقائد والحجاج بالبراهين والأدلة دون ضغط أو إكراه، وهنا يفرق الفقه الإسلامي فيما يضعه من قواعد بين التعامل مع الكفار والمشركين والتعامل مع أهل الكتاب.

ب- رد الاعتداء الخارجي، وهو يشمل غزو إقليم الدولة الإسلامية أو التهديد بذلك أو اضطهاد المسلمين فى الدول غير الإسلامية أو نقض العهود والمواثيق المبرمة مع الأعداء من قبلهم.

أما الغايات التى شرعت للتدخل العسكري فى النطاق الداخلي - وكلها ترتبط بالخروج عن الشرعية أو الامتناع عن المثول للقضاء مع التحصن بالسلاح أو بإقليم معين، أو الارتداد عن الإسلام بشكل جماعى فهى كما يلى :

أ- مقاومة البغى العام أو البغي السياسى وهو نوعان بغى الحاكم (الحاكم الجائر)، وثمة اتجاهات فقهية ضابطة للممارسة فى هذا الخصوص ما بين اتجاهات الصبر على الحاكم الجائر درءا لمفسدة أكبر أو اتجاه الترقب حتى التمكن، أو اتجاه العنف والثورة والنوع الثاني : الخارجون على الإمام العادل (أهل البغى).

ب- قتال المرتدين عن الإسلام بعد رفضهم التوبة.

جـ- فض التقاتل بين طائفتين من المؤمنين.

د- السيطرة على المحاربين لله ورسوله المفسدين فى الأرض.

وتطرق البحث إلى دور أهل الحل والعقد فى تكوين وإعداد مؤسسة الجهاد التى تتعين للجهاد القتالى والعمل على رفع مستواها القتالى تحقيقا لقوله تعالي :

﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو ا لله وعدوكم﴾.

ثانيا : إقامة العدل بين الرعية وهو عنصر مهم من عناصر دور أهل الحل والعقد فى التمكين العقيدي خاصة فى بعده المتعلق بحماية الشرعية الإسلامية وتمكينها فى الداخل من درء الخلل الواقع أو مؤسسة القضاء ورأينا أن إقامة العدل لها مستويات ثلاثة :

١- العدالة بوصفها مؤسسة تتكون من مجموعة من الإجراءات والضمانات والشروط والمؤسسات التى تتفاعل فيما بينها لتشكل هذه المؤسسة التى يطلق عليها السلطة القضائية.

٢- العدالة باعتبارها قيمة ضابطة للممارسة والسلوك السياسى، وتعنى أن تنطلق الممارسة من منطلق احترام الآخرين وعدم الاعتداء على حقوقهم, ومن ثم تكون السياسة العادلة سياسة شرعية والسياسة الظالمة سياسة غير شرعية.

٣- العدالة التى تعد وظيفة بمعنى "القضاء" الذي يتولى الحكم فى القضية بين الرعية بالعدل.

ثالثا - الرقابة من منطلق الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وكيف تعبر عن حيوية المجتمع الإسلامي وفاعليته داخليا وخارجيا حيث تصير الرقابة التزاما متبادلا بين الحكام والمحكومين، فهى تفاعل بين عناصر المجتمع السياسي الإسلامي، وكيف يتميز هذا الواجب بأساليبه وأدواته ومستويات التعامل التى وضعها الفقه الإسلامى فى التعامل مع المعروف أمرا به ومع المنكر نهيا عنه.

ثم العناصر التى تتعين لهذا الواجب الكفائي، وحدود هذا الواجب فى كل عنصر ما بين رقابة العامة ورقابة العلماء ورقابة الحكام. ومن ثم فإن هذا الواجب يحقق مسئولية أولى الأمر أهل الحل والعقد أمام الأمة.

أما المجموعة الثانية من الواجبات الكفائية، فتستهدف "تدبير الأمور العامة للرعية"، ويقصد بالتدبير الرؤية الصائبة للأمور والناتجة عن تمحيصها وتقدير مآلاتها انطلاقا من

عبرة الماضى واستقراء الحاضر توجها للمستقبل، وهذا المفهوم يتعلق فى أكثر جوانبه بالمصالح الدنيوية للرعية.

وهنا تجد من الواجبات الكفائية التى ينهض بها أولو الأمر أهل الحل والعقد، كل فيما اختص به وتخصص فيه.

أولا : الاجتهاد التشريعى وهو مفهوم يقوم من حيث مناهجه ومصادره على طرائق ومصادر الاجتهاد الفقهي بمفهومه الأصولى، وهو يعنى بذل الجهد من قبل المجتهدين لتخريج الأحكام الشرعية واستنباطها من مظانها التشريعية، وقد يعنى الترجيح بين الآراء التى تحتويها الثروة الفقهية للأمة تشريعا ملزما وتبنيه من قبل أولى الأمر أهل الحل والعقد فى حركة الأمة وهى عملية رأيناها فى عصر التكنولوجيا وتعقد أمور الحياة لا تقتصر على خصوص الفقهاء المجتهدين وإنما أيضا وبالدرجة نفسها من الأهمية إلى الخبراء وأرباب التخصصات العلمية وكافة عناصر أهل الحل والعقد والوعاء الذي يجمع هذه العناصر جميعها هو ما يمكن أن يسمى " مؤسسة الاجتهاد التشريعى" التى تتعين للنهوض بهذا الواجب الكفائى.

ثانيا : التدبير النظمي وهو وجه من أوجه التدبير، ولون من ألوان الاجتهاد الفكرى الذى يتعلق بتطوير وبناء المؤسسات والأشكال الإجرائية والنظامية التى تنهض بالواجبات الكفائية للأمة، ويتعلق به ما أطلقت عليه الدراسة " إقامة المتعينين للواجبات الكفائية " والاجتهاد فى تحرى الشروط اللازمة فى هؤلاء المتعينين، وهذا يشمل :

أ- تولية الخليفة وعزله.

والتولية تتلخص فى العقد للإمام من بين أهل الإمامه (المرشحين) ومبايعته بيعة انعقاد بعد تحري توافر الشروط اللازمة فيه.

وهنا تظهر الفروق بين العقد السياسى فى الرؤية الإسلامية وصيغ العقد الاجتماعى فى الفكر السياسى الغربى، وكيف يتسم العقد فى الرؤية الإسلامية بكونه حقيقة عملية وليس صيغة افتراضية وخيالية ليس فى الإمكان تقديم الدليل التاريخى على وقوعها.

وفى مجال تولية الخليقة والعقد له..

تبدو إمكانية الاستفادة من المعطيات والنظم المتعلقة بالترشيح والانتخاب وأشكال وطرق العزل، ودور مجموع أهل الحل والعقد فى ذلك وهم أصحاب الرأي الشرعى المستنير لأنهم يضمون العلماء بين عناصرهم وكيف يلعب هؤلاء دور الطليعة القائدة للأمة فى اتخاذ المواقف السياسية المناهضة لحكام الجور حتى يتم إسقاطهم، ويمكن إنشاء هيئة دستورية عليا قوامها المختصون من أهل الحل والعقد لتقدير الموقف من حكام

لجور وعزلهم للحاكم الجائر بعد استنفاد طرق الرقابة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمستوياتها، والعزل هنا بمثابة حل للعقد الأصلي الذي عقده أهل الحل والعقد مع الخليفة الذي خرج على مضمون هذا العقد بجوره وخروجه على مقتضى الحكم العدل.

ب- إقامة المستنابين للخليفة وهم أصحاب الولايات العامة والمتعينون للقيام بالواجبات الكفائية.

ثالثا : دور المختصين من أهل الحل والعقد فى تدبير الشئون الاقتصادية للأمة، وهنا تُبت خصوصية الرؤية الإسلامية التى تجعل من طبيعة الفقه الاقتصادى فى الإسلام طبيعة مستقلة وتعالج من داخلها وبمنظورها الخاص كافة الجوانب الاقتصادية فى حياة الأمة، وقد برز هذا فى مجالات المعالجة المختلفة لهذا الدور.

ففيما يتعلق بمبدأ التدخل من قبل أهل الحل والعقد (الاقتصاديين منهم) لتدبير الحياة الاقتصادية للأمة حيث ثبت استقلالية الاقتصاد الإسلامى فى هذا الخصوص، فهو ليس من طبيعة الاقتصاد الحر الذي يسمح للأفراد بحرية مطلقة فى تنظيم وتدبير شئونهم الاقتصادية حيث يضع مجموعة من القيود على نشاط الأفراد في هذا الخصوص، كما أنه ليس من طبيعة الاقتصاد الاشتراكى الذى يسمح "بمبدأ التدخل والتخطيط الشامل للاقتصاد " والهيمنة الكاملة على النشاط الاقتصادي، حيث إن تدخل أهل الحل والعقد مقيد أيضا بمجموعة من الضوابط الأصولية.

ومن ثم فإنه يمكن القول بأن طبيعة الاقتصاد الإسلامي تسمح بالجمع المتوازن بين الحرية المنضبطة للأفراد فى ممارسة النشاط الاقتصادى، والتدخل من قبل أهل الحل والعقد فى الحياة الاقتصادية للأمة تدخلا مقيدا بالقيود النابعة من داخل الفقه الإسلامى.

وقد وضع الفقه الاقتصادي فى الإسلام مجموعة من القواعد التى تحكم التدبير الاقتصادي والترجيح بين السياسات الاقتصادية قوامها الأحكام التكليفية المنصوص عليها بالإضافة إلى الأولويات التى وضعت من منطلق مستويات المصلحة الشرعية (ضروريات، حاجيات، تحسينات).

وقد رأينا المجالات الاقتصادية الواقعية التى يمارس فيها أهل الحل والعقد التدبير بالمفهوم السابق وتجلت فى المعالجة الخاصة التى تتسم بالواقعية وهى :

١- حماية القيم الإسلامية فى النشاط الاقتصادي فى السوق سواء تعلق هذا بالطلب والعرض وما يوضع من ضوابط فى هذا الخصوص أو تخطيط الإنتاج، باعتباره أحد جوانب العرض وفقا للأولويات الإسلامية.

٢- العمارة والإنماء حيث أرست الدراسة مفهومها لهذين المصطلحين وكيف يتضامن كل منهما فى تحقيق الغرض المقصود استمدادا من المصادر الإسلامية، وكيف يتعلق ذلك بالإنسان وبنائه وفقا للرؤية الإسلامية للإنسان ودوره فى الحياة والمقصد من وجوده، وكيف تختلف الرؤية الإسلامية للمشكلة الاقتصادية ورفضها لمقولة ندرة الموارد الاقتصادية فى ضوء تسخير الله للكون من أجل خدمة الإنسان، كذلك فإن الرؤية الإسلامية ترفض "التراكم المادي " هدفا وحيدا لعملية الإنماء وكيف تركز على الإنسان مقصدا أساسيا من هذه العملية وتنمية مهاراته وقدراته وبنائه روحيا ونفسيا.

٣- كفالة حد الكفاية لأصحاب الحاجات والمعوزين وهى مسئولية تضامنية على الأمة تعين لها أهل الحل والعقد.

٤- التدبير المالى (جباية وإنفاقا) مع مراعاة قيم الجباية والإنفاق التى أرساها الفقه الإسلامي.

ويمكن فى هذا المقام أن نخلص إلى الملاحظات الآتية :

أولا – خصوصية المفاهيم السياسية الإسلامية وتميزها عن مثيلاتها فى الرؤية الغربية:

وتبرز هذه الخصوصية فى العديد من المفاهيم السياسية الإسلامية التى أصلتها الدراسة وفقا لمنهاجية بناء المفاهيم فى الرؤية الإسلامية ثم مقارنتها مع مثيلاتها الغربية، إذ تبين من خلال مقارنة مفهوم أهل الحل والعقد كما أصلته الدراسة بمفهوم الصفوة السياسية أنه لا يمكن أن تجعل أهل الحل والعقد صفوة سياسية كما يتصورها منظرو الصفوة فى الفكر الغربي، من حيث الاختلاف فى طبيعة ومقاصد ومصادر قوة وتميز كل من الجماعتين، فأهل الحل والعقد هم أصحاب الولايات العامة المتعينون أو المسئولون عن تدبير أمور الأمة الإسلامية دنيا ودينا من خلال النهوض بالواجبات الكفائية التى أوجبها الشرع قياما وتحقيقا للمصالح الشرعية للأمة فى الآجل والعاجل، وذلك على أساس من أهليتهم لذلك كما تتصور الرؤية الإسلامية، أما الصفوة السياسية فهي القلة التى تتبوأ مراكز اتخاذ القرار، وتسيطر عليها لامتلاكها أو سيطرتها على مصادر القوة السياسية.

وهناك فرق بين شروط أهل الحل والعقد التى تؤهلهم للحل والعقد فى أمور الأمة وبين مصادر قوة الصفوة السياسية وأساس قيامها. وفى هذا المقام برز التميز والخصوصية بين عدد من المفاهيم السياسية الإسلامية ومثيلتها فى النظرية السياسية الغربية، فقد بانت الرؤية الإسلامية لخصائص القوة السياسية باعتبارها أساس قيام الصفوة السياسية كما يطرحها التصور الغربى، ومن ثم المدلول الخاص للقوة فى الرؤية الإسلامية وكيف تبقى فى الرؤية الإسلامية وسيلة وذريعة لمقاصد وليست غاية تطلب

لذاتها، والقوة فى ممارستها والحركة بها تتحدد بالإطار أو الحدود التى وضعتها الشريعة الإسلامية.

ومن ثم تبرز الرؤية الإسلامية لخصائص العلاقة بين الحاكم والمحكوم كما تطرحها النظرية السياسية الغربية، والرابطة الإيمانية السياسية بين الراعى والرعية وخصائصها، وفى الإطار يتبين الفرق بين أهل الحل والعقد، وكل من الحزب السياسي وجماعات المصالح.

وفى خصوص تميز المفاهيم السياسية الإسلامية تبين أن مفهوم الدور كما تطرحه الدراسات السياسية والاجتماعية الغربية لا يصلح للتعبير عن النشاط الحيوى العام حلا وعقدا فى أمور الأمة إلا إذا أخذت الفروق التى تضعها الرؤية الإسلامية فى هذا الخصوص، والتي تنبع من المفاهيم الإسلامية الأصيلة فى هذا الصدد مثل مفهوم الولاية، والولاية أمانة، ومفهوم الواجب الكفائي على وجه الخصوص وما يترتب على التقصير فى القيام به من مسئولية عامة على الأمة أو خاصة على القادرين، وهي مسئولية شاملة ترتب إثما أمام الله ومساءلة أمام الأمة، وهو مفهوم إسلامي متميز عن مفهوم المسئولية فى الطرح الغربى.

كما برزت خصوصية المفاهيم الإسلامية فى عدد من المفاهيم الوظيفية التى ترتبط بالواجبات الكفائية المكونة لدور أهل الحل والعقد وما يماثلها من مفاهيم فى الرؤية الغربية، إذ تبين على سبيل المثال تميز مفهوم الجهاد والمجاهدين عن مفهوم العسكرية والعسكريين من حيث الغاية، حيث إن مفهوم الجهاد مفهوم عقائدي له امتداد مكانى خارج إقليم الدولة الإسلامية فيما يتعلق بمساندة الدعوة وفيضانها فى الإطار الدولى وهو ما لا تعرفه العسكرية والعسكريون فى الطرح الوضعى لها، ولكن أيضا ينضبط بالمبادىء القتالية التى أرساها الشرع فى الممارسة القتالية، كما ينضبط بالأغراض التى حددها الشرع أيضا سواء أكانت فى الداخل أم فى الخارج.

كذلك فإن مفهوم الاجتهاد التشريعي يختلف عن المفاهيم المماثلة فى الرؤية الغربية مثل صنع القرار، أو الوظيفة التشريعية كما هى فى الفقه الدستوري، سواء كان هذا الاختلاف فى المصادر أو المناهج التى على أساسها يتم التشريع والإطار أو القيم الضابطة للعملية التشريعية على الجانبين.

ومفهوم التدبير الاقتصادي الذي ينهض به أهل الحل والعقد فى حياة الأمة يختلف عن مفهوم "التدخل الاقتصادى" كما يتصوره المذهب الاشتراكى، وكيف يتقيد هذا التدبير بالضوابط الإسلامية في هذا الخصوص، والتي من بينها سماحه بحرية مقيدة بالقيم الإسلامية للأفراد فى ممارستهم للنشاط الاقتصادي فى حدود مصالح الأمة.

هكذا تبدو من الأمثلة السابقة خصوصية المفاهيم الإسلامية وتميزها عن مثيلاتها فى الرؤية الغربية ولعل هذا يرجع إلى اختلاف الظروف والملابسات التاريخية والبيئة العقائدية على الجانبين، حيث تمثل هذه الظروف وتلك البيئة التربة التى تنشأ فيها المصطلحات وتكتسب مضامينها، وحيث تنشأ لتلبي حاجات معينة تمخض عنها التطور السياسي والفكرى فى ضوء البيئة العقيدية لهذا التطور.

ومن ثم فقد ثبت أن المفاهيم السياسية الغربية التى تعرضت لها الدراسة تأتى فارغة من المضمون العقيدى، سواء من حيث إطار المفهوم ذاته أو الغاية التى يقصدها بخلاف منظومة المفاهيم الإسلامية التى تكون معبأة بالمضمون العقائدي، وذلك بحكم المصادر التي انبثقت عنها وهى الوحى قرآنا وسنة بشكل أساسي، وبحكم الغاية التى تقصد إليها وهى فى النهاية تعبيد الناس لإله الناس.

ثانيا - دور أهل الحل والعقد أوسع نطاقا من دور الصفوة السياسية :

إذ إن دور أهل الحل والعقد شامل لشئون الدين والدنيا والآخرة، عبادات ومعاملات، لا فضل فى مسئوليتهم عن إقامة هذه الجوانب نهوضا بما أوجبه الشارع فيها وجوبا كفائيا. إذ رأينا دور أهل الحل والعقد يمتد ليشمل فى غايته الضرورات الخمس : حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

وإن الدور فى تطبيقه وتحقيقه لهذه المقاصد يمتد ليشمل تمكين العقيدة فى النطاق الدولى بالدعوة إليها، والدفاع عن حركة الدعوة وحرية نشرها، في هذا النطاق، وفى الداخل يشمل دور أهل الحل والعقد رقابة الشرعية ودرء أي خلل يتضمن خروجا على الأحكام الشرعية، وفي هذا الإطار يمتد دور أهل الحل والعقد ليشمل إقامة شعائر الدين فى المجتمع. كل ذلك وفقا لمطلوب الشرع من خلال الرقابة أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر، الأمر الذي لايعرفه دور الصفوة فى الدراسات السياسية الغربية التى تستبعد العقيدة من مضمون هذا الدور.

هذا بالإضافة إلى شمول دور أهل الحل والعقد - على النحو الذي رأيناه - لكافة وجوه النشاط الحيوى العام الذي يتعلق بجميع مجالات الحياة سواء أكانت سياسية أم اقتصادية أم اجتماعية، قضائية كانت أم تقنينية أم تنفيذية، أم كانت إقامة لمرافق الدولة وولاياتها ومؤسساتها أم إقامة المتعينين لهذا النشاط العام الذي يمتد ليشمل نوع المأكل والمشرب والملبس للإنسان الفرد فى خاصة نفسه بما يتناسب مع مطلوب الشرع ومقاصده.

وصفوة القول إن هذا الدور يجمع فى توازن مقصود بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة فى إطار المفهوم الشرعى للمصلحتين، كذلك فإنه يجمع فى شموله بين المصلحة

الدينية والمصلحة الدنيوية على المستوى الجماعى، وبين مطالب الروح والجسد على المستوى الفردى.

ومن ثم نتتهى إلى أن دور أهل الحل والعقد فى النموذج الإسلامي لنظام الحكم أوسع نطاقا وأشمل مضمونا من دور الصفوة السياسية فى النظم السياسية الغربية الذي يستبعد الجوانب العقيدية من مضمونه بل من الغاية التى يرمى إليها، ولا يمتد ليشمل فى مسئوليته تنظيم الحياة الخاصة للأفراد على النحو الذي تقوم به الرؤية الإسلامية فى دور أهل الحل والعقد.

ثالثا : يترتب على ما سبق القول بواقعية دور أهل الحل والعقد، حيث يرتبط هذا الدور بالمصلحة، بمعنى أنه يقصد إلى جلب المنافع، ودفع المضار التى قصدها الشارع، ومن ثم فإن القول بواقعية الدور على هذا الأساس تعني قابليته للتحقيق في عالم الواقع الذي تعيشه وقدرته على النفاذ إلى أعماق المشكلات المعاصرة، وتلبية الحاجات والمطالب الحاضرة التى يقرها الشرع حيث إن دور أهل الحل والعقد يهدف إلى مقصد نهائى هو "تعبيد الناس لإله الناس" من خلال تحقيق منهج ا لله فى صورته التطبيقية التى تجعل الإنسان ينشئ ويعمر، يغير ويطور، ويصلح وينمى، تحقيقا لعمارة الأرض. قال تعالي : ﴿**هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها**﴾.

ومن ثم، فإن دور أهل الحل والعقد يرتبط بالواقع الاجتماعى ارتباطا فاعلا وإيجابيا، بمعنى أنه لا يتركه على علاته بما فيه من مظاهر الضعف والانحلال عقيديا كان أو اجتماعيا أو سياسيا أو اقتصاديا، وإنما يسمو بهذا الواقع ويرتقى به إلى المثالية التى أرادها الشارع من وراء تشريعه، وهي المثالية التى لها رصيد من الواقع وليست تحليقا فى آفاق تجريدية أو فلسفية، إنها مثالية تقوم على فطرة ا لله التى فطر الناس عليها، وفي إطار تقوي ا لله فى حدود الاستطاعة البشرية.

وفي النهاية نخلص إلى أن الدعوة والمناداة بإقامة نظام الحكم الإسلامي بمقاصده وأبعاده الوظيفية والمؤسسية والعقيدية الذي قوامه أهل الحل والعقد بالتصور الذي طرحته الدراسة، هذه الدعوة ليست عودة إلى أدراج الماضى نحو نمط أو تصور تاريخى بعينه للخلافة، كما قد يتصور البعض، وليست أيضا دعوة إلى نظام ثيوقراطى تتسلط فيه طبقة من رجال الدين وتدعي احتكارها للحقيقة الدينية وتلقيها عن ا لله، وإنما هى دعوة واقعية لنظام فاعل قادر على أن يلبى حاجات الأمة ومصالحها المتجددة نحو الغاية التى من أجلها استخلفها ا لله فى هذه الأرض، ألا وهي " تعبيد الناس لرب الناس، ملك الناس، إله الناس".

والحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات.

المراجع

ـا- المراجع العربية

أولا: القرآن الكريم.

ثانيا: المعاجم:

١. ابن منظور، لسان العرب، القاهرة، دار المعارف، د . ت.

٢. الجرجاني، التعريفات، الدار التونسية للنشر، ١٩٧١.

٣. أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الأدارية، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٨٢.

٤. محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٩٠٥م.

٥. محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩.

٦. محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، دار الحديث، ١٩٨٨.

٧. المعجم الوسيط، القاهرة مجمع اللغة العربية، الطبعة الثالثة، د . ت.

٨. (مجموعة من الأساتذة)، معجم العلوم الاجتماعية، مراجعة د. إبراهيم مدكور، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩.

ثالثا: كتب التفسير:

١. أبو بكر الجصاص، أحكام القرآن الكريم، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٦م.

٢. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، القاهرة، عيسى البابي الحلبي، د . ت.

٣. الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، القاهرة، مكتبة التراث، د . ت.

٤. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦١م.

٥. السيد محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم المشتهر باسم تفسير المنار، مصر، دار المنار، ١٩٤٧.

٦. الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية، ١٩٨٤م.
٧. الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٤.
٨. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، ١٩٨٣م.
٩. الفخر الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، بيروت، دار الفكر العربي، ١٩٨٥م.
١٠. القاسمي، محاسن التأويل، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٨م.
١١. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٣٧م.
١٢. الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل، القاهرة، مطبعة الاستقامة، ١٩٤٦م.

رابعا: كتب السنة:

١. ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، مكتبة الدعوة الإسلامية، ١٩٨٠.
٢. أحمد بن حنبل، المسند، شرحه ووضع فهارسه أحمد محمد شاكر، مصر، دار المعارف، ١٩٤٩م.
٣. البخاري بحاشية السندي، القاهرة، دار احياء الكتب العربية، د . ت.
٤. الترمذي، سنن الترمذي (الجامع الصحيح) مراجعة عبد الرحمن محمد عثمان، المدينة المنورة، المكتبة السلفية، ١٩٦٩.
٥. عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي، عدد (١)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، دار القرآن الكريم، ١٩٧٦.
٦. محمدعبد العزيز الخولي، الأدب النبوي، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، د.ت.
٧. محمد فؤاد عبدالباقي، مفتاح كنوز السنة، وضعه بالانجليزية أ.ي. فنسنك، ونقله إلى العربية محمد فؤاد عبدالباقي، القاهرة، مطبعة مصر، ١٩٣٤.
٨. مصطفى سعيد الخن، نزهة المتقين شرح رياض الصالحين، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٧٨م.
٩. موسى شاهين لاشين، فتح المنعم شرح صحيح مسلم، القاهرة، دار التراث العربي، د.ت.

١٠. المنذري (الحافظ) مختصر صحيح مسلم، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، الكويت، الدار الكويتية للنشر، ١٩٦٩م.

١١. المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي عن الكتب الستة وعن مسند الدارمي وموطأ مالك، ومسند أحمد بن حنبل، تأليف: ويم رافن ويان يوست ويتكام، نشر الاتحاد الأممي للمجامع العلمية، لندن، ١٩٨٨م.

١٢. النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، القاهرة، المطبعة الأميرية، د.ت.

خامسا: كتب الفقه وأصوله:

١. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، القاهرة، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، ١٩٧٠م.

٢. أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، القاهرة، المطبعة الأميرية، بولاق، ١٩٠٤م.

٣. ابن حزم المحلي، بيروت، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، د.ت.

٤. ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، د.ت.

٥. ابن صلاح الشهرزوري، أدب المفتي والمستفتي، دراسة وتحقيق د. موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، د.م. عالم الكتب، ١٩٨٦م.

٦. ابن القيم، اعلام الموقعين عن رب العالمين، القاهرة، دار الحديث، د.ت.

٧. ابن القيم، أحكام أهل الذمة، تحقيق صبحي الصالح، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٣م.

٨. ابن نجيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، القاهرة، مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨م.

٩. الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، القاهرة، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، ١٩٦٧م.

١٠. الجويني، الرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، القاهرة، دار الأنصار، ١٤٠٠هـ.

١١. حسين حامد حسان، أصول الفقه، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٠م.

١٢. ____________، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، القاهرة/ مكتبة المتنبي، ١٩٨١م.
١٣. السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، القاهرة، عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٤م.
١٤. الشافعي، الرسالة، تحقيق محمد سيد كيلاني، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٩م.
١٥. الشاطبي، الاعتصام، تحقيق محمد رشيد رضا، القاهرة، دار التحرير للطبع والنشر، ١٩٧٠م.
١٦. الشوكاني، القول المفيد في أدلة الاجتهاد، القاهرة، قصي محب الدين الخطيب، ١٩٧٤م.
١٧. الشوكاني، نيل الأوطار، شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مصطفى الهواري، القاهرة، مكتبة القاهرة، ١٩٧٨م.
١٨. الشيخ محمد أبو زهرة، أصول الفقه، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٥٧م.
١٩. عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، الكويت. دار القلم للنشر، ١٩٧٨م.
٢٠. علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، مصر، دار المعارف، ١٩٥٩م.
٢١. عمر عبد الله سليم، الوصول لعلم الأصول، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٦م.
٢٢. القرافي، الأحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تعليق محمود عرنوس، القاهرة، مطبعة الأنوار، ١٩٣٨م.
٢٣. القرافي، الفروق، تونس، المطبعة التونسية، ١٨٤٤م.
٢٤. محمد الخضري، أصول الفقه، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٥م.
٢٥. محمد سلام مدكور، مباحث الحكم عند الأصوليين، القاهرة، دار النهضة، ١٩٦٤م.
٢٦. محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٧٧م.
٢٧. مصطفى بن محمد الورداني، النهي عن الاستعانة والاستنصار في أمور المسلمين بأهل الذمة والكفار، تقديم وتعليق د. طه جابر فياض العلواني، الرياض، العبيكان للطباعة والنشر، د.ت.

٢٨. يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، القاهرة، دار الصحوة للنشر، ١٩٨٦م.

سادسا: كتب علم الكلام (العقيدة):

١. أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩م.

٢. ابن تيمية، العبودية في الإسلام، القاهرة، قصي محب الدين الخطيب، ١٣٩٨هـ.

٣. ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدريّة، القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣٢١هـ.

٤. ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٧٥م.

٥. الباقلاني، التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ضبط وتقديم ومراجعة محمد الخضير ومحمد عبد الهادي أبوريدة، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٤٧.

٦. إمام الحرمين الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، دققه وعلق عليه وقدم له محمد يوسف مرسي وعلي عبد المنعم، مكتبة الخانجي، ١٩٥٠م.

٧. الشهرستاني، الملل والنحل، بهامش ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٧٥م.

٨. عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، استانبول، مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، ١٩٢٨م.

٩. عضد الدين الايجي، المواقف، شرح الجرجاني، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٠٧م.

١٠. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، القاهرة، مكتبة الجندي، ١٩٧٢م.

١١. فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٦٤م.

١٢. القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦م.

١٣. الكمال بن أبي شريف، المسامرة بشرح المسايرة للكمال بن الهمام في علم الكلام، القاهرة، المطبعة الأميرية ببولاق، ١٩٨٩م.

سابعاً: السيرة والتاريخ:

١. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت، دار صادر للطباعة والنشر، ١٩٦٥م.

٢. ابن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٠م.

٣. ابن القيم الجوزيه، زاد المعاد في هدى خير العباد، القاهرة، المطبعة المصرية،د.ت.

٤. ابن كثير، البداية والنهاية، الجزء الثالث، دار الفكر العربي، د.م، د.ت.

٥. ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق د. محمد فهمي السرجاني، القاهرة، المكتبة التوفيقية، د.ت.

٦. رفاعة رافع الطهطاوي، نهاية الايجاز في سيرة ساكن الحجاز، تعليق عبد الغني أنور، القاهرة، مطبعة المعارف المكتبة الملكية، ١٢٩١هـ.

٧. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، بيروت ١٩٦٩م.

٨. محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٨م.

٩. محمد الغزالي، فقه السيرة، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٩٦٠م.

ثامنا: كتب السياسة (إسلامية وغربية) وموضوعات أخرى:

١. ابن القيم الجوزية، الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٣م.

٢. ابن أبي الدم، كتاب أدب القضاء، وهو الدرر المنظومات في الأقضية والحكومات تحقيق محمد مصطفى الزحيلي، دمشق، مجمع اللغة العربية، ١٩٧٥م.

٣. ابن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق وتعليق د. حامد عبد الله ربيع، القاهرة، دار الشعب، ١٩٨٠م.

٤. أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، الأسكندرية، دار عمر ابن الخطاب، ١٩٨٢.

٥. أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهدية، في السياسة، والقانون، والدستور، ترجمة خليل حسن اصلاحي، القاهرة، دار الفكر، ١٩٦٩م.

٦. أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، ترجمة أحمد ادريس، القاهرة، المختار الإسلامي، د.ت.

٧. أبو المعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق ودراسة د.فؤاد عبدالمنعم د.مصطفى حلمي، القاهرة، دار الدعوة، ١٩٧٩م.

٨. ابن تيمية، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، تحقيق وتعليق محمد إبراهيم البنا، القاهرة، دار الشعب، ١٩٧١م.

٩. ابن تيمية، الحسبة ومسؤلية الحكومة الإسلامية، تحقيق صلاح عزام، القاهرة، دار الشعب، ١٩٧٦م.

١٠. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق د. علي عبد الواحد، القاهرة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، ١٩٨١م.

١١. ابن طباطبا، الفخري في الآدب السلطانية والدول الإسلامية، القاهرة، بخيث ميتري، د.ت.

١٢. أبو عبيد، كتاب الأموال، تحقيق وتعليل محمد خليل هراس، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٥م.

١٣. أبو عبدا الله بن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق وتعليق د. علي سامي النشار، منشورات وزارة الأعلام، الجمهورية العراقية، د.ت.

١٤. ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٩م.

١٥. أبو يوسف، الخراج، تحقيق وتعليق د. محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨١م.

١٦. أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب الزهراء للاعلام العربي، مصر، مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٧م.

١٧. أحمد زايد، البناء السياسي في الريف المصري، تحليل لجماعات الصفوة القديمة والجديدة، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨١م.

١٨. أحمد عباس عبد البديع، حكومة الفنيين في النظم السياسية المعاصرة، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٠م.

١٩. أحمد عبد السلام، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٨م.

٢٠. أحمد فؤاد الأهواني، القيم الروحية في الإسلام، دراسات في الإسلام يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف المصرية، عدد سبتمبر، ١٩٦٢م.

٢١. أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة، دراسات حول الإسلام والعصر، كتاب العربي، عدد (٧)، أبريل، ١٩٨٥م.

٢٢. إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، الفطرة وقيمة العمل في الإسلام، سلسلة دعوة الحق، عدد ٩٤، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، ١٩٨٩م.

٢٣. إسماعيل على سعد، نظرية القوة، مدخل في علم الاجتماع السياسي، الاسكندرية، ١٩٧٨م.

٢٤. أكرم ضياء العمري، التراث والمعاصرة، كتاب الأمة، عدد (١٠) قطر، رئاسة المحاكم الشرعية، ١٤٠٥هـ.

٢٥. الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، اعداد وتقديم د. حسن حنفي، د.م.، د.ت. ١٩٨٩م.

٢٦. أنور الجندي، القيم الأساسية للفكر الإسلامي والثقافة العربية، القاهرة، مطبعة الرسالة، د.ت.

٢٧. أندرية هوريو، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ترجمة علي مقلد، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٤م.

٢٨. باقر شريف القرشي، نظام الحكم والأدارة في الإسلام، النجف، د.ن، ١٩٦٦م.

٢٩. بدر الدين بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق ودراسة د. فؤاد عبد المنعم أحمد، قطر، رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية، ١٩٨٧م.

٣٠. بيان للناس من الأزهر الشريف، د.ت.

٣١. تاج الدين السبكي، معيد النعم ومبيد النقم، ضبطه وعلق عليه محمد علي النجار وآخرون، القاهرة، دار الكتاب العربي، ١٩٤٨م.

٣٢. ت. بوتومور، الصفوة والمجتمع، ترجمة وتقديم د. محمد الجوهري وآخرين، القاهرة، ١٩٧٨م.

٣٣. ت. بوتومور، علم الاجتماع: منظور اجتماعي نقدي، ترجمة وتقديم عادل مختار الهواري، (المغرب، فاس، الشركة العامة للتجهيز والتوزيع، د.ت).

٣٤. جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة د. علي مقلد، بيروت، الدار العالمية للطباعة والنشر، ١٩٨٣م.

٣٥. جمعة أمين عبد العزيز، الدعوة، قواعد وأصول، الأسكندرية، دار الدعوة، ١٩٨٩م.

٣٦. جمال الدين عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، ط أ، د.ش، ١٩٨٨.

٣٧. جورج ساباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة حسن جلال العروسي، مراجعة وتقديم د. عثمان خليل عثمان، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٤م.

٣٨. جوزيف سومبيتر، الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية، ترجمة خيري حماد، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٣م.

٣٩. حازم عبد المتعال الصعيدي، الإسلام والخلافة في العصر الحديث، القاهرة، مكتبة الآدب، ١٩٨٤م.

٤٠. حامد عبد الله ربيع، مستقبل الإسلام السياسي، بغداد، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٨٣م.

٤١. حامد عبد الله ربيع، نظرية القيم السياسية، مذكرات ألقيت علي طلبه العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، مكتبة نهضة الشرق، د.ت.

٤٢. حسن إبراهيم حسن، النظم الإسلامية، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٠م.

٤٣. حسين حامد حسان، أساس السلطة في الدولة الإسلامية، بحث غير منشور.

٤٤. حسن حنفي، التراث والتجديد، القاهرة، المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٠م.

٤٥. الخصاف، كتاب أدب القاضي، شرح الجصاص، تحقيق فرحات زيادة، القاهرة، قسم النشر بالجامعة الأمريكية، ١٩٧٩م.

٤٦. رؤوف شلبي، جواهر العرفان في الدعوة وعلوم القرآن، القاهرة، دار الطباعة المحمدية، ١٩٨٦م.

٤٧. رفعت العوضي، الاقتصاد الإسلامي والفكر المعاصر: نظرية التوزيع، القاهرة، دار الطباعة الحديثة، ١٩٧٤م.

٤٨. رفعت العوضي، الاقتصاد الإسلامي، مصادره في الفقه العام وفي الفقه المالي والاقتصادي، موضوعه وتطوره، القاهرة، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، ١٩٨٨م.

٤٩. سعيدحوي، فصول في الامرة والأمير، القاهرة دار السلام للطباعة والنشر، ١٩٨٣م.

٥٠. سعيد حوي، الإسلام، سلسلة صوت الحق، عدد ١٣، القاهرة، توزيع دار الاعتصام، د. ت.

٥١. د. سعاد الشرقاوي، النظم السياسية في العالم المعاصر، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٨٢.

٥٢. سليمان محمد الطماوي، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي، دراسة مقارنة، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧٩.

٥٣. د. سمير أحمد نعيم، النظرية في علم الإجتماع، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٩.

٥٤. السيوطي، تاريخ الخلفاء، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٩.

٥٥. السيد الحسيني، علم الإجتماع السياسي، المفاهيم والقضايا، القاهرة، دار الكتاب للتوزيع ١٩٨٠.

٥٦. سيط قطب، معالم في الطريق، بيروت، دار الشروق، د. ت.

٥٧. الشيباني، شرح كتاب السير الكبير، تحقيق صلاح الدين المنجد، القاهرة، مطبعة مصر، ١٩٥٧.

٥٨. صفي الرحمن المباركفوري، الأحزاب السياسية في الإسلام، القاهرة، دار الصحوة، ١٩٨٧.

٥٩. صلاح الدين بسيوني رسلان، الفكر السياسي عند الماوردي، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣.

٦٠. صلاح الدين دبوس، الخليفة توليته وعزله، إسهام في النظرية الدستورية الإسلامية، دراسة مقارنة بالنظم الدستورية الغربية، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، د. ت.

٦١. طه جابر فياض العلواني، الاجتهاد والتقليد في الإسلام، القاهرة، دار الأنصار، ١٩٧٩.

٦٢. ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة أو تاريخ الإسلام، بيروت، دار النفائس، ١٩٧٤.

٦٣. عبدالحميد متولي، مبادىء نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمباديء الدستورية الحديثة، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٦.
٦٤. عبدالله الدميجي، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، الرياض، دار طيبة، ١٩٨٧.
٦٥. عبدالله ناصح علوان، هذه الدعوة، ما طبيعتها، دار السلام، د. م. ، ١٩٨٥.
٦٦. عبدالقادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة، المختار الإسلامي، ٩٧٨.
٦٧. عبدالقادر عودة، المال والحكم في الإسلام، جدة، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٤.
٦٨. عبدالقادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة، المختار الإسلامي، ١٩٨٧.
٦٩. عبدالقادر هاشم رمزي، الدراسات الإنسانية في ميزان الرؤية الإسلامية، الدوحة، دار الثقافة، ١٩٨٤.
٧٠. عبدالوهاب خلاف، السياسة الشرعية أو نظام الدولة في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧.
٧١. عبدالكريم زيدان، أصول الدعوة الإسلامية، الإسكندرية، دار عمر بن الخطاب، ١٩٧٦.
٧٢. عبدالكريم الخطيب، الخلافة والإمامة، دراسة مقارنة للحكم والحكومة في الإسلام، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٦٣.
٧٣. عبدالرازق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ترجمة وتعليق د. نادية عبدالرازق السنهوري، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩.
٧٤. عبدالغني محمد بركة، الشورى في الإسلام، دراسة في النظم الإسلامية، سلسلة البحوث الإسلامية، الكتاب الخامس، مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف.
٧٥. عرفات عبدالحميد عبدالفتاح، نظرية ولاية الفقيه، دراسة وتحليل ونقد، دار عمار، عمان، الأردن، ١٩٨٨.
٧٦. عمادالدين خليل، حول القيادة والسلطة في التاريخ الإسلامي، القاهرة، مكتبة النور، ١٩٨٥.
٧٧. علي الدين هلال، مدخل في النظم السياسية المقارنة، محاضرات ألقيت على طلبة قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، د. ت.

٧٨. د. علي أحمد عبدالقادر، مقدمة في النظرية السياسية، مكتبة نهضة الشرق، ١٩٨٦.
٧٩. الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، تحقيق محمد مصطفى أبوالعلا، القاهرة، مكتبة الجندي، د. ت.
٨٠. الغزالي، إحياء علوم الدين، القاهرة، دار الشعب، د. ت.
٨١. فؤاد العطار، النظم السياسية والقانون الدستوري، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٤.
٨٢. فؤاد النادي، مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي، القاهرة، دار نشر الثقافة، ١٩٧٤.
٨٣. د. فاروق عبدالسلام، ولاية الفقيه في ميزان الإسلام، القاهرة، د. ش. ١٩٨٧.
٨٤. د. فاروق يوسف، القوة السياسية، إقتراب واقعي من الظاهرة السياسية، القاهرة، مكتبة عين شمس، ١٩٧٩.
٨٥. فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢.
٨٦. القرشي (ابن الأخوة) كتاب معالم القربة في أحكام الحسبة تصحيح روبن ليوين كمبيرج، مبطعة دار الفنون، ١٩٣٧.
٨٧. كارل رويتش، تحليل العلاقات الدولية، ترجمة شعبان محمد محمود شعبان، مراجعة وتقديم، د. عزالدين فودة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣.
٨٨. كامل سلامة الدقس، آيات الجهاد في القرآن الكريم، الكويت، دار البيان، ١٩٧٢.
٨٩. كايد يوسف محمود قرعوش، طرق إنتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧.
٩٠. الكتاني (محمد الحسيني الإدريسي)، التراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجرة والحالة العلمية التي كانت على عهد تاسيس المدينة الإسلامية في المدينة المنورة العلية، الرباط، ١٣٤٦هـ .
٩١. د. كمال المنوفي، أصول النظم السياسية المقارنة، الكويت، الربيعان للنشر والتوزيع، ١٩٨٧.
٩٢. الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، القاهرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٣.
٩٣. الماوردي، التحفة الملوكية في الآداب السياسية، تحقيق ودراسة د. عواد عبدالمنعم، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٧.

٩٤. الماوردي، أدب القاضي، تحقيق محي هـلال السـرحان، بغـداد، مطبعـة الإرشـاد، ١٩٧١.
٩٥. الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، مصر، مكتبة الخانجي، ١٩٢٩.
٩٦. محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ترجمـة منصـور محمدمـاضي، بـيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٧.
٩٧. محمد باقر الصدر، إقتصادنا، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٧.
٩٨. محمد الدسوقي، الإجتهـاد والتقليـد في الشـريعة الإسـلامية، الدوحـة، قطـر، دار الثقافة، ١٩٨٧.
٩٩. محمد رأفت عثمــان، رياسـة الدولـة في الفقـه الإسـلامي، القـاهرة، دار الكتـاب الجامعي، ١٩٧٥.
١٠٠. محمد سلام مدكور، معالم الدولة الإسلامية، الكويت، مكتبة الفلاح، ١٩٨٣.
١٠١. محمد سلام، القضاء في الإسلام، القاهرة، دار النهضة.
١٠٢. محمد سلام العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، القاهرة، المكتب المصري الحديث، ١٩٨٣.
١٠٣. محمد شوقي الفنجري، المذهب الاقتصادي في الإسلام، جدة، دار الفنون للطباعة والنشر، ١٩٨١.
١٠٤. محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، القاهرة، مكتبـة الأنجلـو المصرية، ١٩٥٧.
١٠٥. محمد طه بدوي، أصول علم السياسـة، الإسـكندرية، المكتـب المصـري الحديـث للطباعة والنشر، ١٩٦٥.
١٠٦. محمد علي محمد، أصول الاجتماع السياسي، الإسكندرية، دار المعرفـة الجامعيـة، ١٩٨٤.
١٠٧. محمد عمارة، الإسلام وأصول الحكم لعلي عبدالرازق، دراسة ووثـائق، بـيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٢.
١٠٨. محمد عمـارة، الإسـلام والمرأة في رأي محمـد عبـده، القـاهرة، القـاهرة للثقافـة العربية، ١٩٧٥.
١٠٩. محمـد عمـارة، الدولـة الإسـلامية بـين العلمانيـة والسـلطة الدينيـة، القـاهرة، دار الشروق، ١٩٨٨.
١١٠. محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحـزاب السياسـية "كتـاب الهـلال"، عـدد ٣٨٩، القاهرة، دار الهلال، مايو ١٩٨٢.
١١١. محمد عمارة، المعتزلة وأصول الحكـم، كتـاب الهلالـن عـدد ٤٠٠، القـاهرة، دار الهلال، ١٩٨٤.

١١٢. محمد عمارة، الغزو الفكري وهم أم حقيقة، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٩.
١١٣. محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدينة، القاهرة، دار الهلال، ١٩٨٣.
١١٤. محمدعبده،الإسلام والنصرانيه مع العلم والمدنية،مصر، مطبعة مجلة المنار، ١٩٣١.
١١٥. محمد عبدالرحمن البكر، السلطة القضائية وشخصية القاضي في النظام الإسلامي، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨.
١١٦. محمد فريد وجدي، المرأة المسلمة، مصر، مطبعة هندية، ١٩١٢.
١١٧. محمد كمال إمام، أصول الحسبة في الإسلام، دراسة تأصيلية مقارنة، القاهرة، دار الهداية، ١٩٨٦.
١١٨. محمد كمال إمام، النظرة الإسلامية للإعلام، محاولة منهاجية، الكويت، دار البحوث العلمية، ١٩٨٣.
١١٩. محمد كمال إمام، هموم المثقفين في العالم الإسلمي، القاهرة، دار الهداية، ١٩٨٦.
١٢٠. محمد كرد علي، الإدارة الإسلامية في عز العرب، القاهرة، مطبعة مصر، ١٩٣٤.
١٢١. محمد المبارك، نظام الإسلام (الحكم والدولة)، بيروت، دار الفكر، ١٩٧١.
١٢٢. محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٦٣.
١٢٣. محمود عبدالمجيد الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، الكويت، دار البحوث العلمية، ١٩٨٠.
١٢٤. محمود المرداوي، الخلافة بين النظرية والتطبيق، د. ش، د. م، ١٩٨٣.
١٢٥. محمود محمد بابلي، الشورى سلوك وإلتزام، سلسلة دعوة الحق، عدد ٥٣، مايو ١٩٨٦.
١٢٦. مصطفى حلمي،نظام الخلافة في الفكرالإسلامي،الإسكندرية، دار الدعوة، د. ت.
١٢٧. مصطفى كمال وصفي، مصنفة النظم الإسلامية، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٧٧.
١٢٨. محسن عبدالحميد، المذهبية الإسلامية والتفكير الحضاري، كتاب الأمة، الكتاب عدد ٦، قطر، رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية، ١٩٨٤.
١٢٩. منى أبوالفضل، مدخل منهاجي في دراسة النظم السياسية العربية، مذكرات في جزئين، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٣/١٩٨٤.
١٣٠. منظور الدين أحمد، النظريات السياسية الإسلامية في العصر الحديث، النظرية والتطبيق، ترجمة عبدالجوادد خلف وآخر، سلسلة منشورات جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي، باكستان، ١٩٨٨.

١٣١. مونتغمري وات، الفكر السياسي الإسلامي والمفاهيم الأساسية، ترجمة صبحي حديدي، بيروت، دار الحداثة للطباعة والنشر، ١٩٨١.
المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة، سلسلة، عدد ١، القاهرة، ١٩٨١.
١٣٢. نيفين عبدالخالق، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، القاهرة، مكتبة الملك فيصل الإسلامية، ١٩٨٥.
١٣٣. نيقولا مكيافللي، الأمير، تعليق بنتوموسوليني، تعريب خيري حماد، تعقيب فاروق سعد، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٢.
١٣٤. يحيى بن آدم القرشي، كتاب الخراج، صححه وشرحه أحمد محمد شاكر، القاهرة، المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٤٨ هـ.
١٣٥. يعقوب محمد المليجي، مبدأ الشورى في الإسلام مع المقارنة بمبادئ الديمقراطيات والتغريب والنظام الماركسي، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، د.ت.
١٣٦. يوسف أبيش، نصوص الفكر السياسي الإسلامي، الإمامة عند السنة، بيروت، دار الطليعة، ١٩٦٦.
١٣٧. يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مكتبة وهبة، ١٩٧٧.
١٣٨. يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٨١.

تاسعاً: مقالات ومؤتمرات وندوات:

١. أحمد بك إبراهيم، أحكام المرأة في الشريعة الإسلامية، وبيان ما لها من الحقوق والواجبات، مجلة القانون والاقتصاد، العدد الثاني، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، فبراير ١٩٣٦.
٢. أحمد عبدالمنعم البهي، أهل الحل والعقد الذين يختارون الحاكم وما مدى سلطتهم ومهمتهم؟. المجلة المصرية للعلوم السياسية، عدد ٣٨، مايو ١٩٦٤.
٣. أحمد كمال أبوالمجد، قضية الشورى بحاجة كلها إلى رؤية جديدة، مجلة العربي، الكويت، سبتمبر ١٩٨٠.
٤. خالد مرجع سابق، اسحاق، الأحزاب السياسية ونمط القيادة في الدولة الإسلامية، مجلة المسلم المعاصر، عدد (٤٤) يوليو، أغسطس، سبتمبر ١٩٨٥.
٥. عبدالحميد أبوسليمان، إسلامية المعرفة وإسلامية العلوم السياسية، مجلة المسلم المعاصر، عدد (٣١)،مايو، يونيه، يوليه، ١٩٨٢.
٦. عبدالوهاب خلاف، السلطات الثلاث في الإسلام، مجلة القانون والاقتصاد، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، عدد أبريل ١٩٣٥.

٧. عبدالوهاب خلاف، السلطات الثلاث في الإسلام، مجلة القانون والاقتصاد، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، عدد أبريل ١٩٣٦.
٨. عبدالوهاب خلاف، السلطات الثلاث في الإسلام، مجلة القانون والاقتصاد، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، عدد أبريل ١٩٣٧.
٩. عبدالوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي مرنة، مجلة القانون والاقتصاد،كلية الحقوق، جامعة القاهرة، أبريل ١٩٤٥.
١٠. فاضل زكي، نظرية العقد السياسي في الفكر العربي الإسلامي، المجلة المصرية للعلوم السياسية، القاهرة، عدد ٥١، يونيه ١٩٦٥.
١١. محمد أحمد خلف الله، القرآن والدولة، الكاتب، عدد ١٣٩، أكتوبر ١٩٧٢.
١٢. محمد أحمد خلف الله، القرآن والدولة، الكاتب، عدد ١٤٠، نوفبر ١٩٧٢.
١٣. محي الدين، دار البحوث العلمية، يوليه، أغسطس، سبتمبر، ١٩٨٥.
١٤. نيفين عبدالخالق مصطفى، إشكالية التراث والعلوم السياسية، مجلة المسلم المعاصر، عدد ٤٣، الكويت، دار البحوث العلمية، أبريل، مايو، يونيه ١٩٨٥.
١٥. حسن أحمد مرعي، الإجتهاد في الشريعة الإسلامية بحوث مؤتمر الفقه الإسلامي المنعقد بجامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض، المجلس العلمي، ١٩٨٤.
١٦. رفعت العوضين تخطيط أولويات الإستثمار في البلدان الإسلامية، ندوة إشكاليات التنمية في العالم الإسلامي، كلية العلوم الاقتصادية والقانون، جامعة سيدي محمد بن عبدالله، فاس بالاشتراك مع بنك التنمية الإسلامي بجدة من ١٨-٢٠ أكتوبر ١٩٩٠.
١٧. سعد الدين إبراهيم، تحرير وتقديم، الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي، منتدى الفكر العربي، عمان، ١٤-١٦/٣/١٩٨٧.
١٨. سيد غانم ، نقل المؤسسات السياسية ما بين التقليد والحداثة، ندوة المتغيرات السياسية الحديثة في الوطن العربي، ١٥-١٨ يناير ١٩٨٨، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.
١٩. عبدالله غوشة، الجهاد طريق النصر، كتاب المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف.
٢٠. الشيخ علي الخفيف، الإجتهاد في الشريعة الإسلامية، بحوث مؤتمر الفقه الإسلامي، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٨٤.
٢١. اليشخ محمد أبوزهرة، الجهاد، كتاب المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف، ١٩٦٨.
٢٢. محمد أنس الزرقا، السياسة الاقتصادية والتخطيط في اقتصاد اسلامي، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان، الأردن، ١٩٨٧.

٢٣. محمد علي السايس، نشأة الفقه الاقتصادي وتطوره، كتاب المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية.
٢٤. منذر قحف، دور القطاع العام في توليد إيرادات للتنمية في النظام الاقتصادي الإسلامي، أبحاث الحلقة الدراسية عن موارد الدولة المالية في المجتمع الحديث من وجهة النظر الإسلامية، البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، بالتعاون مع جامعة الأزهر، وبنك فيصل الإسلامي، القاهرة، ١٢-١٩ أبريل ١٩٨٦.
٢٥. المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية، الجزء الأول، المعرفة والمنهجية، بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامين المعهد العالمي للفكر الإسلامين فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكيةن ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

عاشراً: رسائل جامعية غير منشورة:

١. إبراهيم عبدالصادق محمود، الإختيار للوظيفة العامة في النظام الإسلامي "دراسة مقارنة بالنظم المعاصرة"، رسالة دكتوراة، قسم السياسة الشرعية كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، ١٩٨٣.
٢. إسماعيل إبراهيم حسنين البدوي، اختصاصات السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة، رسالة دكتوراة، قسم القانون العام، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، ١٩٧٥.
٣. أمية حسين أبوالسعود، دور المعارضة الدينية في السياسة الإيرانية في الفترة من ١٩٢٤-١٩٧٩، رسالة دكتوراة، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٧.
٤. بكر أحمد راغب الشافعي، العلاقة بين السلطات في النظام البرلماني والنظام الإسلامي، رسالة دكتوراة، قسم الفقه المقارن كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر الشريف، ١٩٨٤.
٥. حامدعبدالماجد السيدقويسي، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، رسالة ماجستير قسم العلوم السياسية،كلية الاقتصاد والعلوم السياسية،جامعة القاهرة،١٩٩٠.
٦. حسن عباس حسن، الفكر السياسي الشيعي (الأصول والمباديء)، رسالة ماجستير، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٧٧.
٧. سيف الدين عبدالفتاح، الجانب السياسي لمفهوم الإختيار لدى المعتزلة بين الإدراك الذاتي والفهم الاستشراقين رسالة ماجستير، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٢.

٨. سيف الدين عبدالفتاح، التجديد السياسي والخبر الإسلامية، نظرة في الواقع العربي المعاصر، رسالة دكتوراة، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٧.

٩. شهرزاد عواد، كيان القوة السياسية في السودان في الفترةمن ١٩٦٩-١٩٨١، رسالة ماجستير، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٥.

١٠. عبدالله محمد محمد القاضي، السياسة الشرعية كمصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق، رسالة دكتوراة، قسم الفقه المقارن، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، ١٩٧٩.

١١. عبدالملك عبدالله الجعلي، النظرية السياسية الإسلامية في السلطات العامة في الدولة، رسالة دكتوراة، كلية الشريعة والقانون،جامعة الأزهر الشريفن ١٩٧٦.

١٢. علا عبدالعزيز أحمد أبوزيد، الفكر السياسي لابن رشد، رسالة ماجستير، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨١.

١٣. محمد أحمد إسماعيل علي، دور المثقفين في التنمية السياسية، دراسة نظرية مع التطبيق علىمصر، رسالة ماجستير، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٥.

١٤. محي الدين محمد محمود، السياسة الشرعية في ضوء جوهر مفهوم السياسة في العصر الحديث، رسالة ماجستير، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٠.

١٥. محمد فريد حجاب، الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا، دراسة في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة دكتوراة، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٦.

١٦. محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية المعيارية، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٩٨٧.

١٧. مصطفى علي محمد سيف، ولاية المظاليم بين الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية، رسالة دكتوراة، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، ١٩٧٧.

١٨. مصطفى محمود منجود، الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى السياسية في صدر الإسلام، رسالة ماجستير، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعةة القاهرة، ١٩٨٤.

١٩. مصطفى محمود منجود، الأبعاد السياسية للأمن في الإسلام، رسالة دكتوراة، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٠.

٢٠. نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة، دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، رسالة ماجستير، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٨.

٢١. نيفين عبدالخالق، أبوالنصر الفارابي، دراسة تحليلة لفكره السياسي، دراسة في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة ماجستير، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٧.

ثانيا المراجع الأجنبية

1- Books:

Almond G. A Functional Approach to Politics, in, G. Almond and James Coleman, eds., Politics of the Developing Areas, (New Jersy: Princeton University Press, 1960).

Almond, and Coleman, The Politics of Developing Areas, (New York: Princeton University Press, 1960).

Almond, G. Compartine Politics: A Developmental approach, (Boston: Littille Brewn: 1966).

Alomond, G. and Bowell, Comparative Politics, Developmental Approach, (Boston: Little, Brown, 1966).

Biddle, Bruce, J., Role Theory, Expectations, Identities, and Behaviors, (New York: Academic Press, 1973).

Biddle,Brace J. Role theory: Expectations, Identites and Behaviors, (New York: Acadamic press 1973).

Blondel, J. An introduction to comparative Government (New York : Preager, 1969).

Dahl, Reboert A. The Behavioral Approach in Political Science, in Ali A. Abdl Kader, Contemporary Dimensions of Political Theory, (Cairo : Shulinary , 1975).

Dahl, Robert A. The Behavioral Approach in political science, in: Ibid.

Downie, R. S. Roles and values: An introduction to sociol Ethics, (London: Methuen-co. ltd., 1961).

Easton D, "An Approach to the Anolysis of political system, world political, April, 1957.

Easton, D. A Framework for Political Analysis (New Jersey; Prentice-Hall,1965).

Easton, D. The Current Meaning of Behaviouralism, in J,C. Charlesworth, ed., Contemporary Political Analysis, (New York : The Free Press , 1967).

Ehrmann, Hennery, M-Interest Groups, in: International Encyclopedia of Social Sciences, vol. 7, op Cit.

Emerson, R. M. Power Dependence Relations. in: M. E. Olsen,. Power in Societies. (London: Macmillan; 1970).

Parry, Political Elites, (London: George Allan, and Unwin Ltd., 1971).

Goodpaster, Andrew et al .. Civil - Military Relations (Washington, D.C: American Enterprise for Public Policy Research, 1977).

Hop Kins, Raymond F. Political Roles: Micro Analysis and Macro process, in: Garry D. Brewer and Ronald D. Brunner, political Development and change, A policg Approach, (New York: the Free press, 1979).

Huntington, Changing Patterns of Military Politics, (New york: The Free Press of Genco, 1962)

Burnham, Managrial Revolution, (Bloomingation: Indiana University Press, 1960).

Keller,Suzan , yond the Ruling Class, (New York: Aron press, 1979).

Killer, Suzan, Elite, in: International Encyclopedia of the Social Sciences; (The Macmillan

Company, the Free Press, 1968).

La Palombara, J. and M. Weiner, Political Parties and Political Development, (princeton: University press, 1966).

Larson, Allan, Comparative Political Analysis, (Chicago: Nelsen Hall, 1970).

Lasswell, H. Kaplan, Power and Society, A Framework for political inquiry, (New Havan: Yale University P ress, 1950).

Lasswell, H. Politics, Who Gets, What, How, (New York: Meridian books, Inc., 1985).

Lichtenstsdter, Ilse Islam and Modern Age, (New York: 1958)

Little William The Shorter Oxford English dictionary on Historical Principles¡ V. I, (Oxford: The Clarendon press, 1947).

Macridis, Roy C. and Bernerd Brown, Comparative Politics, Notes and Readings, (Illinois: The Dorsey Press, 1972).

Michels, R. Political Parties, (New York: Dover Publication, Inc., 1959).

Mills, Wright C. The Power Elite, (New York: Oxford University Press, 1959).

Mosca, G. The Ruling Class, (New York: Mc- Graw- Hill Book Com.¡ 1939).

Muslehddin, Muhamed Philsophy of Islamic Law and The Orientation, (Pakistant: Islamic Publication).

Nagel, Arnast, the Struture of Science (New York: Harcourt, Brace - World.1961).

Neisel, James H. Makers of Modern Social Science, Pareto, Mosca, (New Jersey, Prentice-Hall, Inc., 1965).

Parsons, T. "On the Concept of Political Power, in: R. Lipset (eds): Class status and Power, (New York: The Free press, 1966).

Polsby, Nelson W. How to study Community Power: The pluralist Alternative¡ in: R. Bell, D. W. Wdwards, Political Power: A Reader in Theory and Research, (New York: The Free press, 1969).

Runciman, W.G. Functionalism as A method in politcal thought, in: Ali, A. Abdel Kader, op. cit.

Snyder, Richard A Decision Making Approach to the Study of Political Phenomena, in: Ronald Young, ed, Approaches to the Study, (Tilionis: Northewestern. U. p., 1985).

Golembwski et al, Robert T., A Methodological Prime Political Scientists, (Chicago: Rand - Me Nally, 1970).

Verney, D.J., An Analysis of Political System, (London Routledge Kegan Paul Ltd. ,1959).

2- Periodicals:

Apter, D.E. A Comparative Method for the Study of Politics, American Journal of Sociology, vol. 64, No. 3, 1958.

Bachrack, P. and M. S Baratz, "Decision and non-decision: An Analytical Framework, A. P. S. R. Vol. 57, Sep. 1963.

Bachrack, Peter Morton S. Baratz, "Two Faces Power, American political Social Sciences Review, Vol. 56, Dec. 1262.

Dahl, R. " A Critique of the Ruling; Elite Model", American Political Science Review, Vol., 52, 1, Jun., 1958.
Dahl, R. "The Concept of Power", Behavioral Science, Vol. 2, July, 1957.

3- Dictionaries, Encyclopedia:

A dictionary of The Social Sciences. (London: Roultedg - Kegan Paul. 1977).

إصدارات المعهد العالمى للفكر الإسلامى

أولاً - سلسلة إسلامية المعرفة :

- إسلامية المعرفة : المبادئ وخطة العمل ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م .
- الوجيز فى إسلامية المعرفة : المبادئ العامة وخطة العمل مع أوراق العمل لمؤتمرات الفكر الإسلامى ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م . أعيد طبعه فى المغرب والأردن والجزائر . (الطبعة الثانية ستصدر قريباً) .
- نحو نظام نقدى عادل ، للدكتور محمد عمر شابرا ، ترجمة عن الإنجليزية سيد محمد سكر ، وراجعه الدكتور رفيق المصرى ، الكتاب الحائز على جائزة الملك فيصل العالمية لعام ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م ، الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة) ، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م .
- نحو علم الإنسان الإسلامى ، للدكتور أكبر صلاح الدين أحمد ، ترجمة عن الإنجليزية الدكتور عبد الغنى خلف الله ، الطبعة الأولى ، (دار البشير / عمان الأردن) ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م .
- منظمة المؤتمر الإسلامى ، للدكتور عبد الله الأحسن ، ترجمة عن الإنجليزية الدكتور عبد العزيز الفائز ، الطبعة الأولى ، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م .
- تراثنا الفكرى ، للشيخ محمد الغزالى ، الطبعة الثانية ، (منقحة ومزيدة) ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م .
- مدخل إلى إسلامية المعرفة : مع مخطط لإسلامية علم التاريخ ، للدكتور عماد الدين خليل ، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) ، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م .
- إصلاح الفكر الإسلامى ، للدكتور طه جابر العلوانى ، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م .

ثانياً - سلسلة إسلامية الثقافة :

- دليل مكتبة الأسرة المسلمة ، خطة وإشراف الدكتور عبد الحميد أبو سليمان ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م ، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) الدار العالمية للكتاب الإسلامى / الرياض ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م .
- الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف ، للدكتور يوسف القرضاوى (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية بقطر) ، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م .

ثالثاً - سلسلة قضايا الفكر الإسلامى :

- حجية السنة ، للشيخ عبد الغنى عبد الخالق ، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م ، (الطبعة الثانية ستصدر قريباً) .

- أدب الاختلاف فى الإسلام، للدكتور طه جابر العلوانى، (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية - بقطر)، الطبعة الخامسة (منقحة ومزيدة) ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- الإسلام والتنمية الاجتماعية، للدكتور محسن عبد الحميد، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط، للدكتور يوسف القرضاوى، الطبعة الثانية ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
- كيف نتعامل مع القرآن: مدارسة مع الشيخ محمد الغزالى أجراها الأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- مراجعات فى الفكر والدعوة والحركة، للأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

رابعاً - سلسلة المنهجية الإسلامية :

- أزمة العقل المسلم، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: أعمال المؤتمر العالمى الرابع للفكر الإسلامى، الجزء الأول: المعرفة والمنهجية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
الجزء الثانى : منهجية العلوم الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
الجزء الثالث : منهجية العلوم التربوية والنفسية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- معالم المنهج الإسلامى، للدكتور محمد عمارة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

خامساً - سلسلة أبحاث علمية:

- أصول الفقه الإسلامى : منهج بحث ومعرفة، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- التفكر من المشاهدة إلى الشهود، للدكتور مالك بدرى، الطبعة الأولى (دار الوفاء - القاهرة، مصر)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

سادساً - سلسلة المحاضرات :

- الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

سابعاً - سلسلة رسائل إسلامية المعرفة :

- خواطر فى الأزمة الفكرية والمأزق الحضارى للأمة الإسلامية، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

- نظام الإسلام العقائدى فى العصر الحديث، للأستاذ محمد المبارك، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- الأسس الإسلامية للعلم، (مترجماً عن الانجليزية)، للدكتور محمد معين صديقى، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- قضية المنهجية فى الفكر الإسلامى، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- صياغة العلوم صياغة إسلامية، للدكتور اسماعيل الفاروقى، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية، للدكتور زغلول راغب النجار، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

ثامناً - سلسلة الرسائل الجامعية :

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى، للأستاذ أحمد الريسونى، الطبعة الأولى، دار الأمان - المغرب، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، الدار العالمية للكتاب الإسلامى - الرياض ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- الخطاب العربى المعاصر: قراءة نقدية فى مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة (١٩٧٨-١٩٨٧)، للأستاذ فادى إسماعيل، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- منهج البحث الاجتماعى بين الوضعية والمعيارية، للأستاذ محمد محمد إمزيان، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- المقاصد العامة للشريعة: للدكتور يوسف العالم، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة فى ضوء المنظور الحضارى الإسلامى، للأستاذ نصر محمد عارف، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

تاسعاً - سلسلة الأدلة والكشافات :

- الكشاف الاقتصادى لآيات القرآن الكريم، للأستاذ محى الدين عطية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- الفكر التربوى الإسلامى، للأستاذ محى الدين عطية، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- الكشاف الموضوعى لأحاديث صحيح البخارى، للأستاذ محى الدين عطية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- قائمة مختارة حول المعرفة والفكر والمنهج والثقافة والحضارة، للأستاذ محى الدين عطية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

الموزعون المعتمدون لمنشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

في شمال أمريكا :

المكتب العربي المتحد
United Arab Bureau
P.O Box 4059
Alexandria, VA 22303, U.S.A.
Tel: (703) 329-6333
Fax: (703) 329-8052

خدمات الكتاب الإسلامي
Islamic Book Service
10900 W. Washington St.
Indianapolis, IN 46231 U.A.S.
Tel: (317) 839-9248
Fax: (317) 839-2511

في أوربا :

المؤسسة الإسلامية
The Islamic Foundation
Markfield Da'wah Centre, Ruby Lane
Markfield, LeicesterLE6 ORN, U.K.
Tel: (44-530) 244-944 / 45
Fax: (44-530) 244-946

خدمات الإعلام الإسلامي
Muslim Information Services
233 Seven Sister Rd.
London N4 2DA, U.K.
Tel: (44-71) 272-5170
Fax: (44-71) 272-3214

المملكة العربية السعودية :

الدار العالمية للكتاب الإسلامي
ص.ب : ٥٥١٩٥ الرياض : ١١٥٣٤
تليفون: (966) 1-465-0818
فاكس: (966) 1-463-3489

المملكة الأردنية الهاشمية :

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
ص.ب : ٩٤٨٩ - عمان
تليفون: (962) 6-639992
فاكس: (962) 6-611420

لبنان :

المكتب العربي المتحد
ص.ب : 135888 بيروت
تليفون: 807779
تيلكس: 21665 LE

المغرب :

دار الأمان للنشر والتوزيع
4 زنقة المأمونية
الرباط
تليفون: (212-7) 723276

مصر :

النهار للطبع والنشر والتوزيع
٧ ش الجمهورية - عابدين - القاهرة
تليفون: (202) 3913688
فاكس: (202) 340-9520

الهند :

Genuine Publications & Meia (Pvt.) Ltd.
P.O. Box 9725 Jamia Nager
New Delhi 100 025 India
Tel: (91-11) 630-989
Fax: (91-11) 684-1104